شَرْحُ
العَقَائِدِ العَضُدِيَّةِ

سحب ثاني/ شَرْحُ العقائد العضدية/ ٢٠١١/١/٢٤ | c:/3d/New-2011/Shrh-Adudya.3d

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ ـــ ٢٠١١م

سحب ثاني/ شَرْحُ العقائد العضدية/ ٢٠١١/١/٢٤ | c:/3d/New-2011/Shrh-Adudya.3d

شَرْحُ
العَقَائِدِ العَضُدِيَّةِ

للعلامة عضد الدين الإيجي صاحب كتاب المواقف

تأليف الشيخ

حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي

المعروف بـ«ابن قاوان»

(صاحب كتاب التحقيقات في شرح الورقات في أصول الفقه)

(٨٤٢ ـ ٨٨٩هـ)

تحقيق

نزار حمادي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء وإمام المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد؛ فإن أعلى ما تسمو إليه أعناقُ الهِمَم، وأجلَّ ما يتنافس فيه أخيار الأمم: تحليةُ النفس بالعلوم النافعة تصوُّراً وتصديقاً، والعملُ بمقتضاها لبلوغ رتبة الكمال الإنساني تحقيقاً.

ومن أتمها فائدةً، وأشرفها مرتبةً: علومُ الشريعة التي هي وسيلةُ السعداء إلى نيل رضوان الملِك الأعلى، ودخول جنة الخلد ومُلْكٍ لا يبلى.

وإنّ من أشرفها موضوعاً، وأنفعها أصولاً وفروعاً، وأقومها مَحجة، وأوضحها حُجَّة: علم العقائد الدينية الإسلامية، وما يوصِل إليها من البراهين القطعية.

ولذا تنافس فيه فضلاء العلماء، وجرت أقلامهم في مضمار أرجاءه الواسعة، وقد خص الله ﷻ بعضهم بزيادة الذكاء، فجمعوا المعاني الغزيرة في كلمات قليلة صارت معالماً للاهتداء، وكان منهم الشيخ العلامة عضد الملة والدين: عبد الرحمن الإيجي صاحب كتاب «**المواقف**» في أصول الدين، حيث صنف متن العقائد المعروفة بالعَضُدية، جمع فيه قواعد أركان العقيدة الإسلامية، وأشار إلى أصولها وفروعها بعبارات رشيقة ونُكَت لوذعية، فصار هذا المتن المتين محط أنظار المدققين والمحققين، يتدارسون معانيه، ويتفحصون مبانيه، ويستخرجون ما حواه من جليل المضامين.

ومن أيسر وأوضح الشروح على متن العقائد العضدية، شرح الشيخ حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي المكي رحمه الله تعالى، وذلك لِيُسْرِ منهجه اللطيف الذي يسهل على الطالب والقارئ الوصول إلى أهم المعاني،

وبُعْدِه عن التطويل المُمِل وتجنبه التقصير المخل، وحِرْصِه على تبيين الأصول المهمات، معرِضاً عن الدخول في كثير من الفروع والتفصيلات، فكان شرحه ـ بفضل الله تعالى ـ من المداخل الواضحة إلى علم العقيدة الإسلامية، لا يستغني عنه من أراد الإحاطة إجمالاً بمباحث الأحكام الشرعية الاعتقادية، وها أنا بفضل الله تعالى أقدمه بين يدي طلبة العلم والباحثين، راجياً من المولى الكريم أن ينفع به إنه هو السميع العليم.

✍ **كتبه الفقير إلى ربه الهادي**
نزار حمادي

ترجمة الشيخ العلامة
عضد الدين الإيجي[1]

هو العلامة: عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي قضاة الشرق، وشيخ العلماء في تلك البلاد، العلامة عضد الدين، الإيجي بكسر الهمزة وإسكان المثناة من تحت ثم جيم مكسورة، الشيرازي، شارح مختصر ابن الحاجب الشرح المشهور، وغير ذلك من المؤلفات المشهورة في العلوم الكلامية والعقلية.

ذكره الإسنوي في طبقاته وقال: كان إماماً في علوم متعددة، محققاً، مدققاً، ذا تصانيف مشهورة، منها:

- شرح المختصر لابن الحاجب. (مطبوع).
- والمواقف في علم الكلام. (مطبوع).
- والجواهر في علم الكلام. (مخطوط) وهو عبارة عن مختصر للمواقف. شرحه الإمام محمد بن يوسف السنوسي الحسني، وشرحه في عداد المفقود.
- والفوائد الغياثية في المعاني والبيان. (مطبوع).
- رسالة في الأخلاق. (مخطوطة).

وكان صاحب ثروة، وجود وإكرام للوافدين عليه. تولى قضاء القضاة في مملكة أبي سعيد، فحمدت سيرته.

---

(١) راجع ترجمته في: الدرر الكامنة (ج٢/ ص٤٢٩)؛ طبقات الشافعية، للإسنوي (ج٢/ ص١٠٩)؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (ج٣/ ص٢٧)؛ شذرات الذهب (ج٦/ ١٧٤)؛ البدر الطالع، للشوكاني (ج١/ ص٣٢٦).

وقال السبكي في الطبقات الكبرى: كان إماماً في المعقولات، عارفاً بالأصلين، والمعاني والبيان والنحو، مشاركاً في الفقه، له في علم الكلام كتاب المواقف وغيرها، وفي أصول الفقه شرح المختصر، وفي المعاني والبيان الفوائد الغياثية.

وكانت له سعادة مفرطة، ومال جزيل، وإنعام على طلبة العلم، وكلمة نافذة.

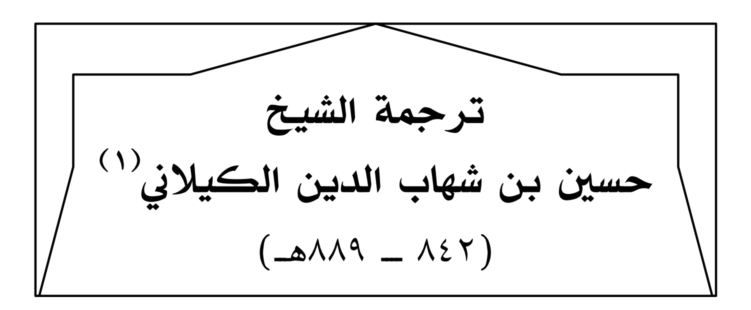
مولده في إيج بعد سنة ثمان وسبعمائة، واشتغل على الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي، وغيره.

وكانت أكثر إقامته أولاً في مدينة السلطانية، وولي في أيام أبي سعيد قضاء الممالك، ثم انتقل إلى إيج، وتوفي مسجوناً في قلعة بالقرب من إيج. غضب عليه صاحب كرمان فحبسه فيها، واستمر محبوساً إلى أن مات سن ست وخمسين وسبعمائة (٧٦٥هـ)، كذا قاله السبكي. وقال الإسنوي: أنه توفي سنة ثلاث وخمسين (٧٥٣هـ).

ومن أبرز تلاميذه الذين اشتهروا في الآفاق: شمس الدين الكرماني، وضياء الدين العفيفي، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم.

قلت: وقد أثنى العلامة سعد الدين التفتازاني في حاشيته على شرح المختصر الأصولي لابن الحاجب ثناء عطراً على شيخه الإيجي، ووصفه بالمحقق، قال في بعض المواضع: وبالجملة لما كان الناظر في الشروح لا يحصل في المقام على طائل، حاول الشارح المحقق ـ شكر الله سعيه ـ على ما هو دأبه في تحقيق المقام، وتفسير الكلام، على وجه ليس للناظر فيه سوى أن يستفيد، وحاشاه أن ينقص أو يزيد.اهـ.

وقال أيضاً: واعلم أن الشارح المحقق قد بلغ في تحقيق مباحث القياس ـ سيما الاعتراضات ـ كل مبلغ نسخاً منه شريعة الشارحين في تطويل الواضحات والإغضاء عن المعضلات، والاقتصار على إعادة المتن حيث لا سبيل إلى نقل ما في المطولات، فلم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره، والكشف عن خبيّات أسراره، بل الاجتناء من بحار ثماره، والاستضاءة بأنواره.اهـ.



ترجمة الشيخ
حسين بن شهاب الدين الكيلاني[1]
(٨٤٢ ـ ٨٨٩هـ)

هو: حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد البدر بن الخواجا الشهاب الكيلاني ثم المكي الشافعي ويعرف بابن قاوان.

ولد في ليلة الاثنين من أواخر رجب سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة (٨٤٢هـ) بكيلان، ونشأ بها في كنف والده فأقرأه «الحاوي» ووعده على إنهاء حفظه بألف دينار وأمر أخاه بدفعها له من تركته ففعل.

وقرأه حفظاً ومباحثة على جماعة منهم العالِم محمد بن خضر بن محمد النيسابوري بقراءته له على العز طاهر بن محمد بن علي الروانيري الأسفرايني نزيل نيسابور بقراءته له على الشمس السابوري بقراءته له على العلاء الطاووسي بروايته له عن مؤلفه.

وعن ابن خضر هذا أخذ في الصرف والنحو والحديث والتفسير أيضاً.

وأخذ الكلام والعربية والمعاني والبيان عن الشيخ محمد المدعو حاجي الفرحي السجستاني الحنفي.

والفرائض والمنطق والمعاني عن الهمام الكرماني[2] أحد أصحاب الخوافي.

---

(١) أهم مصدر للترجمة: الضوء اللامع، للسخاوي (ج٣/ ص١٣٦ ـ ١٣٧) دار الجيل، بيروت، ط١. ١٩٩٢م. ويراجع أيضاً مقدمة الدكتور الشريف سعد بن عبد الله بن حسين في تحقيق: شرح الورقات، للحسين الكيلاني.

(٢) ترجمته في: الضوء اللامع، للسخاوي (ج٥/ ص١١٤).

والكلام عن المعين بن السيد صفي الدين الإيجي[1]. بل أخذه عنه في تفسيره.

والنحو والمنطق وعلم الخلاف وأدب البحث عن مظفر الكازروني.

وممن أخذ عنه بمكة الكمال بن الهمام، ولازمه في مختصر ابن الحاجب الأصلي، وزوجه والدُه ابنةَ الكمال.

وكذا لازم إمام الكاملية في الأصول والفقه والحديث. ومما قرأ عليه المنهاج الأصلي ومواضع من شرحه، وسمع عليه أكثر المنهاج الفرعي؛

وأبا الفضل المغربي في الأصول والمنطق والعروض والكلام.

وابن يونس في الأصول والجبر والمقابلة والحساب والعروض، كل ذلك بمكة.

وارتحل إلى الشام في سنة إحدى وسبعين (٨٧١هـ) فأخذ بدمشق عن البدر بن قاضي شهبة في الفقه، وعن الزين خطاب في الفقه وأصوله والقراءات والحديث.

وسمع على عبد الرحمٰن بن خليل القابوني وبحلب عن الشهاب المرعشي التفسير والتصوف والكثير من نظمه.

وإلى القاهرة في التي تليها فأخذ عن الكافياجي في المعاني والبيان، بل قرأ عليه في الكشاف وغيره.

وإلى المدينة النبوية فقرأ بها على الشهاب الأبشيطي شرحه لخطبة المنهاج، وسمع فيها على أبي الفرج المراغي.

وبمكة على أخيه الشرف أبي الفتح، بل قرأ على الزين عبد الرحيم الأميوطي البخاري، وأخذ عن السيد إبراهيم بن أحمد بن عبد الكافي الطباطبي.

وتلقن الذكر من كل من الهمام الكرماني وإمام الكاملية الماضيين،

---

(١) ترجمته في الضوء اللامع، للسخاوي (ج٨/ ص٣٧).

وعبد الكريم وإدريس الحضرميين في آخرين في هذه العلوم وغيرها.

وبرع في الفضائل. وأقرأ الطلبة، بل شرح الورقات لإمام الحرمين[1] **ورسالة العضد في أصول الدين**، والقواعد الصغرى في النحو والتصريف، وأربعين النووي وهو في مجلدين.

وكتب حاشية على خطبة تفسير البيضاوي. وجزءاً في القزويني صاحب الحاوي، وله نظم في الجملة، قرض له بعضها الشهاب الأبشيطي ووصفه بـ«**زين الملة والدين الملا الإمام العلامة**» وقال: إنه اطلع فيه على فوائد جمة كل منها رحلة فاق فيها من كان قبله، قال: وأجزت له إقراء تلك التصانيف النفيسة، وكذا ما يجوز لي وعني روايته وقراءته. والسيد السمهودي، وقال: إنه أبدع في تحقيقه لما أودع من تدقيقه مع التلخيص والإيضاح وحسن السبك وجودة الإفصاح، قال: فاقتطفت من غصنه معترفاً بحسنه، وقمت له إكراماً وقعدت عن تقريضه احتراماً، ولله در القائل:

وليس يزيد الشمس نوراً وبهجةً إطالة ذي وصف وإكثار مادح

إلى غيرهما ممن قرض.

وكذا قرّضتُ له غير واحد منها امتثالاً لسؤاله، بل سمع مني بعض ترجمة النووي، والقول البديع من تصانيفي، واستجازني بهما وبغيرهما من مؤلفاتي وغيرها. وأفردت للعضد ترجمة بسؤاله.

وكان كثير الطواف والعبادة والأوراد، مع خشوع وأدب بحيث كنت أستأنس برؤيته، محباً في الفضائل والفضلاء مكرماً لهم حسب استطاعته.

---

(١) سماه «التحقيقات في شرح الورقات» ذكر أنه استمده من أربعة كتب وهي: شرح العضد على ابن الحاجب، وحاشية السعد التفتازاني على شرح العضد، وكتاب التحرير، لشيخه ابن الهمام (٨٦١هـ)، والتلويح، للسعد التفتازاني الذي شرح به كتاب التوضيح على متن التنقيح، كلاهما لصدر الشريعة المحبوبي الحنفي (٧٤٧هـ). والتحقيقات طبعته دار النفائس، الأردن. بتحقيق ودراسة: الدكتور الشريف سعد بن عبد الله بن حسين.

مات في ليلة السبت ثامن ذي القعدة سنة تسع وثمانين (٨٨٩هـ) بمكة وصلي عليه بعد صلاة الصبح عند باب الكعبة، تقدم الناس السيد المحيوي الحنبلي بتقديم ابن عمه ملك التجار، وكأنه بوصية منه لحسن اعتقاده فيه ومصاهرة بينهما، فإنه تزوج أختين للسيد واحدة بعد أخرى وماتتا تحته، واحدة بمكة والأخرى بالمدينة، ثم دفن بتربتهم من المعلاة رحمه الله وإيانا.

شروح وحواشي كتبت على العقائد العضدية[1]:

كُتب للعقائد العضدية الانتشار في أقطار الأرض والتداول بين أيدي العلماء والمحققين بالبحث والدراسة والشرح والتعليق، فكان محصل ذلك جملة وافرة من الشروح والتعليقات، من أبرزها:

• **شرح العقائد العضدية**: لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت٩٠٨هـ). فرغ من تأليفه سنة (٩٠٥هـ). وهو آخر تأليف للدواني.

وعلى هذا الشرح حواشي، منها:

١ ـ حاشية المولى يوسف بن محمد خان القرا باغي المحمد شاهي (ت١٠٣٠هـ). كتبها في حدود سنة (١٠٠٠هـ). أوله: «كيف لا أحمد وكيف أحمد» إلخ. منها نسخة بدار الكتب الوطنية ضمن مجموع به حواشي أخرى على شرح الجلال على العضدية رقم (٨٣١٥). ثم إنه لما رأى تعليقة الخلخالي وطالعها وجد متوجهاً فيها إلى ما كتبه فاستأنف العمل وعلق على الشرح بـ: قال، وعلى تعليقة الخلخالي بـ: قوله، وسماها «تتمة الحواشي في إزالة الغواشي».

٢ ـ حاشية لحسين الخلخالي الحسني (ت١٠١٤هـ). أوله: «الحمد لله الذي هدانا لمنهج الرشيد» إلخ.

٣ ـ حاشية المولى أحمد بن محمد حفيد التفتازاني (ت٩٠٦هـ). وفيه كلمات منقولة من كلام مير صدر الشيرازي.

---

(١) سائر هذه الشروح والحواشي مذكورة في كشف الظنون وإيضاح المكنون.

٤ ـ حاشية ميرغيات. (لم يذكرها في كشف الظنون) منها نسخة بدار الكتب الوطنية ضمن مجموع به حواشي أخرى على شرح الجلال على العضدية رقم (٨٣١٥).

٥ ـ حاشية الكازروني. (لم يذكرها في كشف الظنون) منها نسخة بدار الكتب الوطنية ضمن مجموع به حواشي أخرى على شرح الجلال على العضدية رقم (٨٣١٥).

٦ ـ شرح العقائد العضدية للمولى عصام الدين إبراهيم بن محمد الاسفرايني (ت٩٤٠هـ) وصفه في الكشف الظنون بالشرح المبسوط.

٧ ـ وكتب على أوله أبو بكر بن محمد (ت٨٥٥هـ) والد جلال الدين السيوطي شرحاً. شرح العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ).

وعلى هذا الشرح حواشي:

١ ـ حاشية لعلاء الدين علي الطوسي (ت٨٨٧هـ).

٢ ـ حاشية محمد بن فرامرز المعروف بملا خسرو (ت٨٦٢هـ).

٣ ـ حاشية أحمد بن موسى المعروف بالخيالي (توفي بعد سنة ٨٦٢هـ). ونص في كشف الظنون على أنها غير حاشية شرح العقائد النسفية.

٤ ـ حاشية مصلح الدين مصطفى القسطلاني (ت٩٠١هـ).

• **الفرائد السنية في شرح عقائد العضدية**: تأليف سليمان بن أحمد بن مصطفى الرومي. أوله: «نحمدك على ما علمتنا من القواعد الدينية» إلخ. فرغ منه سنة (١٠٩٠هـ).

• **شرح العقائد العضدية**: لمحسن بن برهان العجمي الشافعي الأشعري تاريخ كتابته سنة (٩٣٨هـ).

• **شرح محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي** (٨٧٩هـ).

• **القواعد الشمسية في شرح العقائد العضدية**: لافتخار الدين محمد

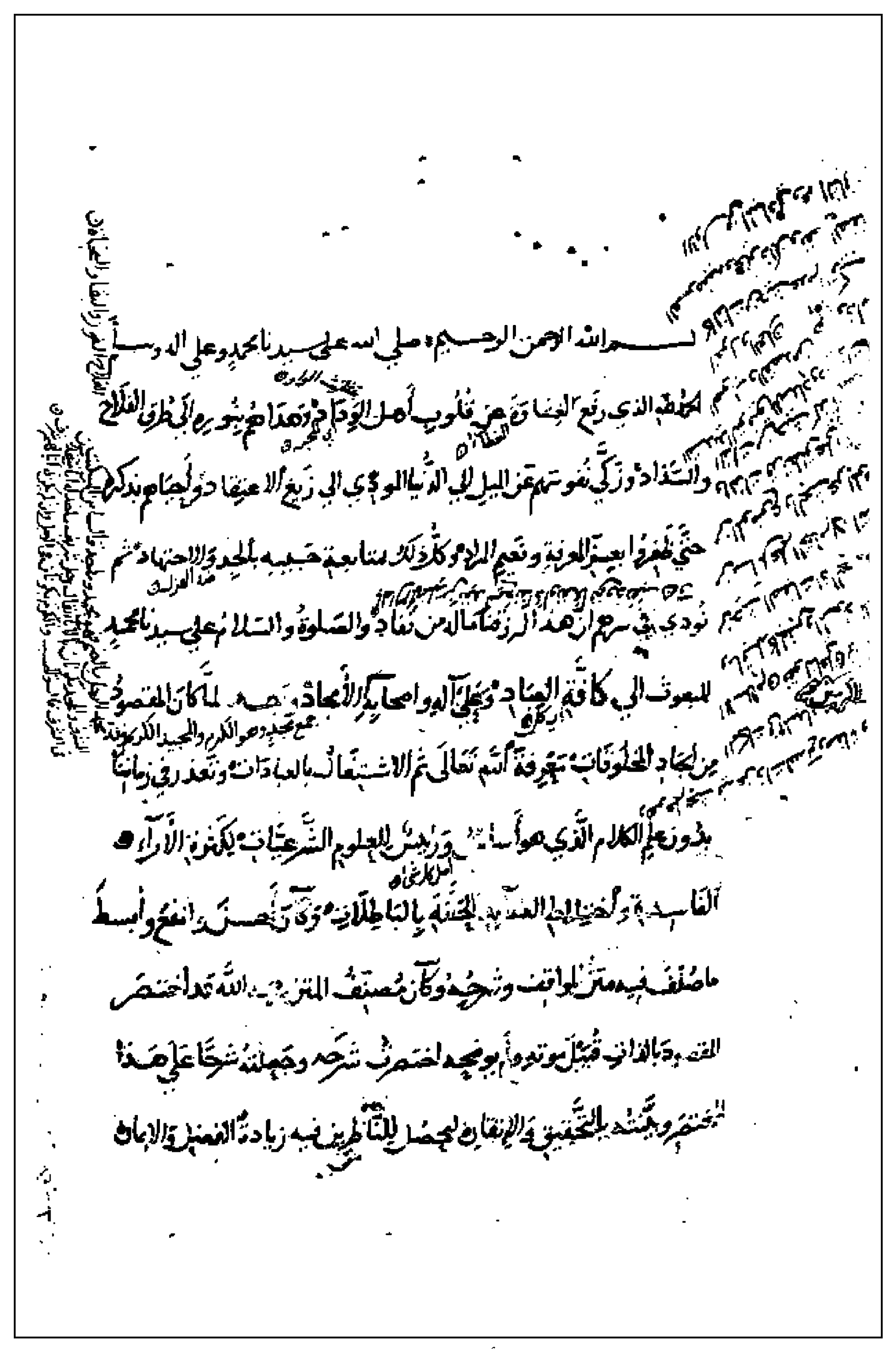
الدامغاني. وهو شرح ممزوج كالجلال. أوله: «الحمد لله الذي أحكم مباني الأحكام».

وذكر في كشف الظنون أن لبعض أهل الهند شرح ممزوج أوله: سبحانك يا نور النور. ألف باسم السلطان محمود شاه.

النسخة المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب النافع على نسخة قيمة نادرة توجد بالمكتبة الوطنية بتونس، رقمها: (٩٥٥٧). مقاسها: ١٣,٥/ ٢٠. مسطرتها: ١٢. أوراقها: ٧٥.

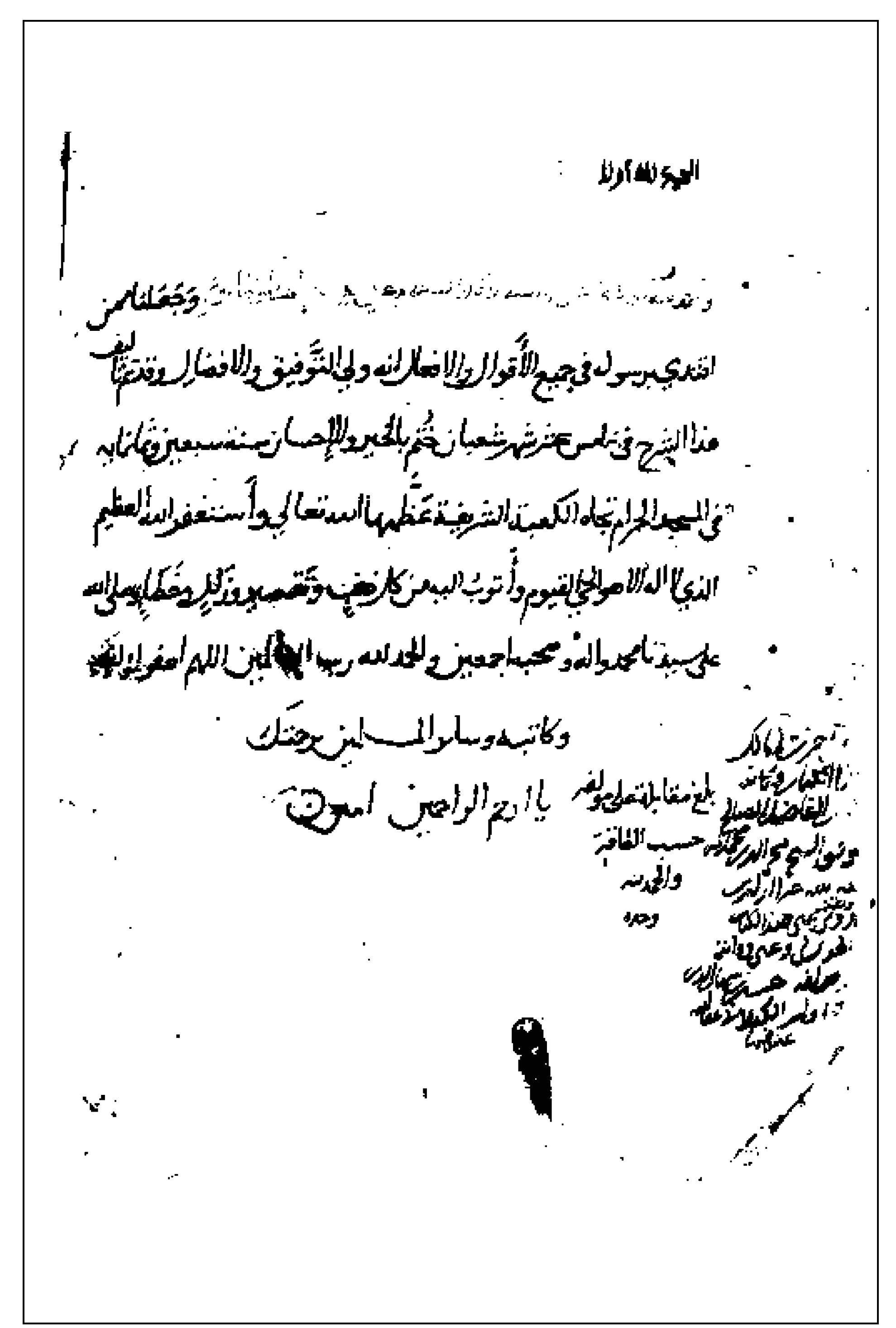
وهي نسخة بخط مشرقي جيد متقنة إلى حد بعيد؛ وفي آخرها إجازة يظهر أنها من المؤلف نفسه للطالب الذي قرأ عليه هذا الشرح وقابله على الأصل. وفيما يلي نماذج من المخطوط.



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم

الحمد لله الذي رفع الغشاوة عن قلوب أهل الوداد فهداهم بنوره إلى طرق الفلاح
والسداد وزكى نفوسهم عن الميل إلى الدنيا الموصل إلى زيغ الاعتقاد وأجابهم بذكره
حتى ظفروا بعيش العزة ونعيم الدوام وكل ذلك بمتابعة حبيبه بالجد والاجتهاد ثم
نودي في سرهم أن هذا لرزقنا ما له من نفاد والصلاة والسلام على سيدنا محمد
المبعوث إلى كافة العباد وعلى آله وأصحابه الأمجاد وبعد لما كان المقصود
من إيجاد المخلوقات معرفة الله تعالى ثم الاشتغال بالعبادات وتعذر في زماننا
بدون علم الكلام الذي هو أساس ورئيس للعلوم الشرعيات لكثرة الآراء
الفاسدة ولخلط العقائد الحقة بالباطلات وكان أحسن وأنفع وأبسط
ما صنف فيه متن المواقف وشرحه وكان مصنف المتن رحمه الله قد اختصر
العقائد بالإذن قبيل موته فأوجد أحسن شرحه وجعلته شرحا على هذا
المختصر وبينته بالتحقيق والإتقان ليحصل للناظرين فيه زيادة الفهم والإيمان

الصفحة الأولى من المخطوط



الحمد لله أولا

... وجعلنا من

المهتدين برسوله في جميع الأقوال والأفعال إنه ولي التوفيق والإفضال وقد تم تأليف

هذا الشرح في خمس عشر شهر شعبان ختم بالخير والإحسان سنة سبعين وثمانمائة

في المسجد الحرام تجاه الكعبة الشريفة عظمها الله تعالى وأستغفر الله العظيم

الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه من كل ذنب وتقصير وزلل وخطأ وصلى الله

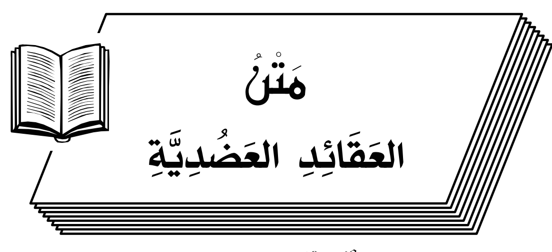
على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين اللهم اغفر لمؤلفه

ولكاتبه ولسائر المسلمين برحمتك

يا أرحم الراحمين آمين

بلغ مقابلة على مؤلفه

الصفحة الأخيرة من المخطوط



بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ للهِ عَلَى نَوَالِهِ، وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ وَآلِهِ.

قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي ثَلَاثاً وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ، إِلَّا وَاحِدَة، قِيلَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: الَّذِينَ هُمْ عَلَى مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي».

وَهَذِهِ عَقَائِدُ الفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ: وَهُم الأَشَاعِرَةُ.

أَجْمَعَ السَّلَفُ مِنَ المُحَدِّثِينَ وَأَئِمَّةُ المُسْلِمِينَ وَأهل السُّنَّة وَالجَمَاعَةِ عَلَى أَنَّ العَالَمَ حَادِثٌ، كَانَ بِقُدْرَةِ اللهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، وَعَلَى أَنَّهُ قَابِلٌ لِلْفَنَاءِ، وَعَلَى أَنَّ النَّظَرَ فِي مَعْرِفَةِ اللهِ وَاجِبٌ شَرْعاً، وَبِهِ تَحْصُلُ المَعْرِفَةُ، وَلَا حَاجَةَ إِلَى مُعَلِّمٍ.

وَعَلَى أَنَّ لِلْعَالَمِ صَانِعاً قَدِيماً لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ، وَاجِبٌ وُجُودُهُ لِذَاتِهِ، مُمْتَنِعٌ عَلَيْهِ العَدَمُ لِذَاتِهِ، لَا خَالِقَ سِوَاهُ، مُتَّصِفٌ بِجَمِيعِ صِفَاتِ الكَمَالِ، مُنَزَّهٌ عَنْ جَمِيعِ سِمَاتِ النَّقْصِ؛ فَهُوَ عَالِمٌ بِجَمِيعِ المَعْلُومَاتِ، قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، مُرِيدٌ لِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ، مُتَكَلِّمٌ، حَيٌّ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ.

مُنَزَّهٌ عَنْ جَمِيعِ جِهَاتِ النَّقْصِ؛ لَا شَبِيهَ لَهُ وَلَا نِدَّ، وَلَا مِثْلَ لَهُ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَلَا ظَهِيرَ، وَلَا يَحُلُّ فِي غَيْرِه، وَلَا يَقُومُ بِذَاتِهِ حَادِثُ، وَلَا يَتَّحِدُ بِغَيْرِهِ.

لَيْسَ بِجَوْهَرٍ، وَلَا عَرَضٍ، وَلَا جِسْمٍ، وَلَا فِي حَيِّزٍ وَجِهَةٍ، وَلَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِهُنَا وَهُنَاكَ، وَلَا يَصُحُّ عَلَيْهِ الحَرَكَةُ وَالِانْتِقَالُ، وَلَا الجَهْلُ وَلَا الكَذِبُ.

وَأَنَّهُ مَرْئِيٌّ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ غَيْرِ مُوَازَاةٍ وَمُقَابَلَةٍ وَجِهَةٍ.

مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ؛ وَالكُفْرُ وَالمَعَاصِي بِخَلْقِهِ وَإِرَادَتِهِ وَلَا يَرْضَاهُ، غَنِيٌّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، وَلَا حَاكِمَ عَلَيْهِ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَاللُّطْفِ وَالأَصْلَحِ وَالعِوَضِ عَلَى الآلَامِ، وَلَا الثَّوَابِ وَلَا العِقَابِ، إِنْ أَثَابَ فَبِفَضْلِهِ وَإِنْ عَاقَبَ فَبِعَدْلِهِ.

وَلَا قَبِيحَ مِنْهُ، وَلَا يُنْسَبُ فِيمَا يَفْعَلُ إِلَى جَوْرٍ أَوْ ظُلْمٍ؛ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ، لَا غَرَضَ لِفِعْلِهِ؛ رَاعَى الحِكْمَةَ فِيمَا خَلَقَ وَأَمَرَ عِبَادَهُ تَفَضُّلاً وَرَحْمَةً، لَا وُجُوباً.

وَلَا حَاكِمَ سِوَاهُ، وَلَيْسَ لِلْعَقْلِ فِي حُسْنِ الأَشْيَاءِ وَقُبْحِهَا وَكَوْنِ الفِعْلِ سَبَباً للثَّوَابِ وَالعِقَابِ حُكْمٌ؛ فَالحَسَنُ: ما حسَّنَهُ الشَّرْعُ، وَالقَبِيحُ: مَا قَبَّحَهُ الشَّرْعُ، وَلَيْسَ لِلْفِعْلِ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ بِاعْتِبَارِهَا حَسُنَ أو قَبُحَ، وَلَوْ عُكِسَ الأَمْرُ لَكَانَ الأَمْرُ بِالْعَكْسِ.

وَهُوَ غَيْر مُتَبَعِّضٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ، وَلَا حَدَّ لَهُ وَلَا نِهَايَةَ، صِفَاتُهُ وَاحِدَةٌ بِالذَّاتِ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ بِحَسَبِ التَّعَلُّقِ، فَمَا وُجِدَ مِنْ مَقْدُورَاتِهِ قَلِيلٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا نِسْبَةَ بَيْنَهُمَا، وَلَهُ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانِ فِي مَخْلُوقَاتِهِ.

وَلِلَّهِ ـ تَعَالَى ـ مَلَائِكَةٌ ذُو أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاع، مِنْهُمْ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ وَعَزْرَائِيلَ، لِكُلٍّ مِنْهُمْ مَقَامٌ مَعْلُومٌ، لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.

وَالقُرْآنُ كَلَامُ اللهِ غَيْرَ مَخْلُوقٍ، وَهُوَ المَكْتُوبُ فِي المَصَاحِفِ، المَحْفُوظُ فِي الصُّدُورِ، المَقْرُوءِ بَالأَلْسُنِ؛ وَالمَكْتُوبُ غَيْر الكِتَابَةِ، وَالمَقْرُوءُ غَيْر القِرَاءَةِ.

وَأَسْمَاؤُهُ تَوْقِيفِيَّةٌ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ إِطْلَاقُ اِسْمٍ لَمْ يَرِدْ بِهِ إِذْنُ الشَّارِعِ.

وَالمَعَادُ حَقٌّ؛ تُحْشَرُ الأَجْسَادُ وَتُعَادُ فِيهَا الأَرْوَاحُ، وَكَذَا المُجَازَاةُ وَالمُحَاسَبَةُ، وَالصِّرَاطُ حَقٌّ، وَالمِيزَانُ حَقٌّ، وَخَلْقُ الجَنَّةِ وَالنَّارِ.

وَيُخَلَّدُ أَهْلُ الجَنَّةِ فِي الجَنَّةِ وَالكَافِرُ فِي النَّارِ، وَلَا يُخَلَّدُ المُسْلِمُ صَاحِبُ الكَبِيرَةِ فِي النَّارِ، بَلْ يَخْرُجُ آخِراً إِلَى الجَنَّةِ. وَالعَفْوُ عَنِ الصَّغَائِرِ وَعَنِ الكَبَائِرِ بِلَا تَوْبَةٍ جَائِزٌ.

وَالشَّفَاعَةُ حَقٌّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ، وَشَفَاعَةُ الرَّسُولِ ﷺ لِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِهِ، وهو مُشَفَّعٌ وَلَا يُرَدُّ مَطْلُوبُهُ. وَعَذَابُ القَبْرِ حَقٌّ، وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ حَقٌّ.

وَبِعْثَةُ الرُّسُلِ بِالمُعْجِزَاتِ مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ـ حَقٌّ. وَمُحَمَّدٌ ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ـ خَاتِمُ الأَنْبِيَاءِ، لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ. وَالأَنْبِيَاءُ مَعْصُومُونَ مِنَ الكَبَائِرِ وَمِنَ الصَّغَائِرِ، وَهُمْ أَفْضَلُ مِنَ المَلَائِكَةِ العُلْوِيَّةِ.

وَأَهْلُ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ وَأَهْلُ بَدْرٍ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ.

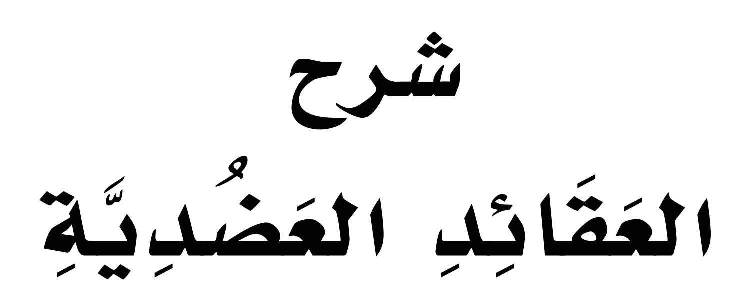
وَكَرَامَاتُ الأَوْلِيَاءِ حَقٌّ؛ يُكْرِمُ اللهُ بِهَا مَن يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَيَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يُرِيدُ.

وَالإِمَامُ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه؛ ثَبَتَ إِمَامَتُهُ بِالإِجْمَاعِ، وَلَمْ يَنُصَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى إِمَامَةِ أَحَدٍ، ثُمَّ عُمَرَ الفَارُوقُ، ثُمَّ عُثْمَانَ ذُو النُّورَيْنِ، ثُمَّ عَلِيٌّ المُرْتَضَى. وَالأَفْضَلِيَّةُ بِهَذَا التَّرْتِيبِ، وَمَعْنَى الأَفْضَل أَنَّهُ أَكْثَرُ ثَوَاباً عِنْدَ اللهِ بِمَا كَسَبَ مِنْ خَيْرٍ، لَا أَنَّهُ أَعْلَمُ وَأَشْرَفُ نَسَباً وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

وَالكُفْرُ: عَدَمُ الإِيمَانِ. وَهُوَ التَّصْدِيقُ بِمَا عُلِمَ مَجِيءُ النَّبِيِّ ﷺ بِهِ ضَرُورَةً، وَلَا نُكَفِّرُ أَحَداً مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ إِلَّا بِمَا فِيهِ نَفْيُ الصَّانِعِ القَادِرِ المُخْتَارِ العَلِيمِ، أَوْ شِرْكٌ، أَوْ إِنْكَارُ النُّبُوَّةِ، أَوْ إِنْكَارُ مَا عُلِمَ مَجِيءُ مُحَمَّدٍ ﷺ بِهِ ضَرُورَةً، وَإِنْكَارُ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ قَطْعاً كَالأَرْكَانِ الخَمْسَةِ، وَاسْتِحْلَالُ المُحَرَّمَاتِ، وَأَمَّا غَير ذَلِكَ فَالقَائِلُ بِهِ مُبْتَدِعٌ وَلَيْسَ بِكَافِرٍ، وَمِنْهُ التَّجْسِيمُ.

وَالتَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ، مَقْبَولَةٌ لُطْفاً مِنَ اللهِ. وَالأَمْرُ بِالمَعْرُوفِ تَبَعٌ لِمَا يُؤْمَرُ بِهِ، فِإِنْ كَانَ مَا يُؤْمَرُ بِهَ وَاجِباً فَوَاجِبٌ، وَإِنَ كَانَ مَنْدُوباً فَمَنْدُوبٌ. وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يُؤَدِّي إِلَى الفِتْنَةِ، وَأَنْ يُظَنَّ قَبُولُهُ. وَلَا يَجُوزُ التَّجَسُّسُ.

ثَبَّتَكَ اللهُ عَلَى هَذِهِ العَقَائِدِ الصَّحِيحَةِ، وَرَزَقَكَ العَمَلَ بِمَا يُحِبُّ وَيَرْضَى، وَالحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلاً وَآخِراً، وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّهِ بَاطِناً وَظَاهِراً.



تأليف الشيخ

حُسَين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي

المعروف بـ«ابن قاوان»

سحب ثاني/ شَرْحُ العقائد العضدية/ ٢٠١١/١/٢٤ | c:/3d/New-2011/Shrh-Adudya.3d

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم

الحمد لله الذي رفع الغشاوة عن قلوب أهل الوداد، وهداهم بنوره إلى طرق الفلاح والسداد، وزكّى نفوسهم عن الميل إلى الدنيا المؤدي إلى زيغ الاعتقاد، وأحياهم بذكره حتى ظفروا بعزِّ المعرفة ونعيم المراد، وكل ذلك بمتابعة حبيبه بالجدّ والاجتهاد، ثم نودي في سِرِّهم: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤].

والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث إلى كافة العباد، وعلى آله وأصحابه الأكرمين الأمجاد.

وبعد؛ لمّا كان المقصود من إيجاد المخلوقات: معرفةُ الله تعالى، ثم الاشتغال بالعبادات، وتعذَّرَ في زماننا بدون علم الكلام ـ الذي هو أساسٌ ورئيس للعلوم الشرعيات ـ لكثرة الآراء الفاسدة واختلاط العقائد الحقَّة بالباطلات؛ وكان أحسن وأنفع وأبسط ما صنّف فيه متن «**المواقف**» وشرحه، وكان مصنِّفُ المتن رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد اختصر المقصود بالذات قبيل موته ولم يوضحه، اختصرتُ شرحَه وجعلتُه شرحاً على هذا المختصَر، وبيَّنتُه بالتحقيق والإتقان ليحصل للناظرين فيه زيادة الفضل والإيمان، [٨/ب] وزدت عليه ما انتخبته من كتب العلماء الأعلام، أو ما استنبطته من كلامهم بفكري الفاتر ذي الذنوب والاِجترام، وذكرت فيه ما يحتاج إليه من عقائد «**الغزالي**»(١)

---

(١) هو الإمام: محمد بن محمد بن أحمد، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي، الإمام العالمة الزاهد العابد، الحامل، للفقه الشافعي والأصلين على كاهله. ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ)، ثم قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين =

و«**السهروردي**»[1] ـ رحمهما الله ـ للتبرك والاهتمام، وحذفت أشياء ذكرت في بعض كتب العقائد ولا يجب اعتقادها، بل ليست منها، وزدت ما يجب اعتقادُها بالتمام، رجاءً من فضل الله تعالى ذي الجلال والإكرام، أن يجعلني مع من شرَّفهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين بالإنعام، فإنه لا يخيِّب مَن قرع بابَه ولاذَ بجنابه وطمع في ثوابه ولذيذ خطابه وحُسنِ مآبه لأنه أكرم الأكرمين، بل يتصدق عليه بفتح أبواب لطفه، خصوصاً إذا كانت بضاعته مزجاة ويسأل الله إيفاء كَيْلِه من خزائن رحمته لكشف ضره كمثلي؛ لأنه أرحم الراحمين.

أقول، وبالله التوفيق، حسبنا الله ونعم الوكيل.

قال رحمه الله: (**الحَمْدُ لِلهِ عَلَى نَوَالِهِ، وَالصَّلاَةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي»**).

الحَمدُ: هو الثناءُ على الجميل الاختياري من نعمةٍ أو غيرها.

والمَدحُ: هو الثناءُ على الجميل مُطلَقاً، فيكون أعم من الحمد مطلَقاً.

والشكرُ[2] في مقابلة النعمة قولاً وعملاً [٩/أ] واعتقاداً، فهو أعم منهما من وجه، وأخص من وجه آخر. والنوال: العطاء. والصلاة من الله: رحمة. ومن الملَكِ: استغفار. ومن المؤمنين: دعاء.

= حتى تخرج وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، وكان يصفه فيقول: الغزالي بحر مغرق. ولم يزل ملازماً له إلى أن توفي، فخرج من نيسابور وجال البلاد واشتهر وطار صيته. توفي بطوس يوم الاثنين رابع عاشر جمادى الأخيرة سنة (٥٠٥هـ). ومصنفاته أشهر من أن تذكر. (انظر: الأعلام ٧/ ٢٢).

(١) هو الإمام: عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري السهروردي (٥٣٩ ـ ٦٣٢هـ): فقيه شافعي، مفسر. مولده في «سهرورد» ووفاته ببغداد. كان شيخ الشيوخ ببغداد. له كتب، منها «عوارف المعارف» و«أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى». (الأعلام ٥/ ٦٢).

(٢) والشكر: هو الثناء باللسان وغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم بسبب كونه منعماً. قال شمس الدين الأصفهاني: وبالجملة فهو صرف النفس والأعضاء والقوى الظاهرة والباطنة إلى ما خُلقت له. (مطالع الأنظار ص٥).

والنبي ـ غير الرسول ـ: من لا كتاب معه، بل أُمِرَ بمتابعة شَرْع من قبله، كيوشع مثلاً. والرسولُ: نبيٌّ معه كتاب.

والأمة: الجماعة. والمراد ها هنا: من يجمعهم دائرة الدعوة من أهل القبلة؛ لأنه أضافهم إلى نفسه. وآله: بنو هاشم، وبنو مطلب. وقيل: كل مؤمن تقي.

(**«ثلاثاً وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةٌ، قِيلَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: الذِينَ هُمْ عَلَى مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»**[١]).

وهذا الإخبار من معجزاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ لأنه إخبار عن الغيب، وقد وقع ما أخبر به. ولا شك أن التفرقة إنما هو بحسب الاعتقاد الذي هو الأساس والأصل، والأقوال والأفعال ناشئة ومتفرِّعة عليها. وكل واحدة منها تسمى فرقة إسلامية من حيث انتسابُهم إلى الإسلام، وإن كان بعضهم يَكفُرون باعتقادهم ويخلدون في النار، والبعض الباقي الذي لم يَكفُر يسمى مبتدِعاً وفاسقاً وضالّاً، والمصنف عدّهم في آخر «**المواقف**»[٢].

(**وَهَذِهِ عَقَائِدُ الفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ، وَهُمْ الأَشَاعِرَةُ**).

منسوبون إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري[٣] [٩/ب] رئيس أهل السُّنَّة رضي الله عنه. و«هذه» إشارة إلى قوله ﷺ: «**ما أنا عليه وأصحابي**». وقوله[٤]: «أَجْمَعَ» إلى آخر الكتاب تفصيل له. وإنما أنّثه باعتبار الخبر، أو نقول: إنه

---

(١) أخرجه الترمذي في الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة؛ وأبو داود في السُّنَّة، باب شرح السُّنَّة؛ وابن ماجه في الفتن، باب افتراق الأمم؛ وأحمد في باقي مسند المكثرين، من حديث أنس بن مالك؛ والدارمي في السير، باب في افتراق هذه الأمة.

(٢) راجع: كتاب المواقف، لعضد الدين الإيجي (ص٤١٤ ـ ٤٢٩).

(٣) هو الشيخ: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: إمام أهل السُّنَّة الأشعرية. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ). بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها: مقالات الإسلاميين، اللمع، استحسان الخوض في علم الكلام. الأعلام (٤/ ٢٦٣).

(٤) أي: قول الإيجي في هذا المتن.

إشارة إلى المسائل المذكورة في هذا الكتاب، وهو الظاهر. و«ما»، يحتمل أن تكون موصولة وموصوفةً.

ولا يخفى على من تتبع أقوال النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأفعاله، وأقوال أصحابه وأفعالهم أنّ الأشاعرة ـ أعني: أهل السُّنَّة والجماعة ـ على الطريق الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه من القول والفعل والاعتقاد، وبكمال متابَعته ينجون من النار، وبمخالفته بسبب بعض المعاصي يدخلون النار.

(أَجْمَعَ السَّلَفُ مِنَ المُحَدِّثِينَ وَأَئِمَّةُ المُسْلِمِينَ وَأهل السُّنَّة وَالجَمَاعَةِ) رضي الله عنهم **(عَلَى أَنَّ العَالَمَ)** وهو ما سوى الله سبحانه، سُمِّيَ به؛ لأنه تعالى يُعلَمُ به **(حَادِثٌ)** زمانيٌّ؛ لأنّ الحادث عندنا لا يكون إلا زمانيّاً[1].

وقوله: **(كَانَ بِقُدْرَةِ اللهِ تعالى بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ)** تفسيرٌ له ردّاً على الفلاسفة القائلين بأنه حادث ذاتي، قديم زماني، بمعنى أنّ العالَم لازِمٌ لذات الله، دائمٌ بدوامه، وصادر عنه ومحتاج إليه كالإضاءة للشمس، وهذا متفرع على مذهبهم بأنه موجِبٌ بالذات، لا قادِرٌ ولا مختار. [١٠/أ]، وبهذا المذهب الباطل أولئك هم يَكفُرون[2]، تعالى الله عما يقول أولئك الظالمون.

---

(١) قال الإمام ابن جرير الطبري مبيِّناً ما وجب اعتقاده في حق الله تعالى من أنه: «القديم بارئ الأشياء وصانعها هو الواحد الذي كان قبل كل شيء، وهو الكائن بعد كل شيء، والأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، وأنه **كان ولا وقت ولا زمان ولا ليل ولا نهار ولا ظلمة ولا نور إلا نور وجهه الكريم**، ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر ولا نجوم، وأن **كل شيء سواه محدث مدبَّر مصنوع**، انفرد بخلق جميعه بغير شريك ولا معين ولا ظهير، سبحانه من قادر قاهر. (تاريخ الطبري ج١/ ص٣٠).

(٢) عدّ الإمام السنوسي الإِيجَاب الذَّاتِيّ أصلاً من أصول الكفر بالله، وعرّفه بأنه: «إِسْنَادُ الكَائِنَاتِ إِلَى اللهِ تَعَالَى عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيلِ أَوِ الطَّبْعِ، مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ». ثم بيَّن وجه كونه أصلاً لذلك فقال: أَمَّا الأَصْلُ الأَوَّلُ وَهُوَ الإِيجَابُ الذَّاتِيُّ؛ أي: اعْتِقَادُ أَنَّ الذَّاتَ العَلِيَّةَ سَبَبٌ فِي وُجُودِ المُمْكِنَاتِ لَا بِالِاخْتِيَارِ، بَلْ بِطَرِيقِ العِلَّةِ أَوِ الطَّبِيعَةِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي كُفْرِ مَنْ يَعْتَقِدُ هَذَا؛ لِأَنَّ مِنْ لَازِمِ هَذَا المَذْهَبِ إِنْكَارُ القُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ الأَزَلِيَّتَيْنِ، وَمِنْ لَازِمِهِ قِدَمُ العَالَمِ، وَمِنْ لَازِمِهِ تَكْذِيبُ القُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: =

والدليل على أنّ العالَم حادث زماني أنه لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وإنما قلنا إنه لا يخلو من الحوادث؛ لأنه لا يخلو من الحركة والسكون، وهما حادثان؛ أمّا الحركة فلأنّ ماهيتها: المَسبوقيَّةُ بالغير، وماهية الأزلية عَدمُ المسبوقية بالغير، فبينهما منافاة بالذات، فلا تكون الحركةُ أزليةً. وأمّا السكونُ الحاصل للعالَم، فلأنه لو كان أزليّاً لامتنع زوالُه لما يأتي. واللازم[١] ظاهرُ الفساد؛ لأنّا نشاهد الحركة في الأجسام الفلكيات والعنصريات، والعالَمُ عبارة عنها، فالملزومُ مثله.

وإنما قلنا: إن ما لا يخلو من الحوادث حادث؛ لأنه ينفعل عن الغير، وكل ما ينفعل عن الغير حادِثٌ.

ولأنّه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادِث حوادث لا أول لها، وما لم تَنْقَضِ تلك الحوادثُ بجملتها لا تنتهي النَّوْبَةُ إلى وجود الحادِث الحاضر في الحال[٢]، وانقضاءُ ما لا نهايةَ له محالٌ[٣].

= ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، وَقَوْلِهِ جَلَّ وَعَلَا: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ كَثِيرٌ فِي الكِتَابِ وَالسُّنَّة.اهـ.

(١) وهو امتناع زوال السكون.

(٢) المحالُ اللازم على تقدير دخول حوادث لا أول لها إلى الوجود: هو عدمُ وجود **الحادث اليومي المحقَّقِ وجودُه**، وذلك أن الحادثَ الموجود اليوم مثلاً فإنه محقق الوجود بالمشاهدة، ولكن على تقدير القول بكونه مسبوقاً بحوادث قبله لا أول لها يصير دخولُ الحادث ـ المشاهد اليوم ـ إلى الوجود متوقفاً على فراغ دخول ما قبله من الحوادث التي لا أول لها؛ إذ لا تأتي النوبة إلى الحادث الحالي إلا إذا انقضى ما قبله من الحوادث واحداً بعد واحد، وكيف تنقضي وهي لا أول لها قبل الحادث المشاهد اليوم؟! إذ الفرض أنها لا تفرغ؛ لأنها لا أول لها، وفراغ ما لا يفرغ محال وتناقض ظاهر، فالمتوقف وجوده ـ وهو حادث اليوم ـ على المحال وهو فراغ ما لا أول له محال، لكن الحادث موجود اليوم بالمشاهدة، فالقول بحوادث لا أول لها دخلت إلى الوجود حادثاً بعد حادث قبل الوصول إلى حادث اليوم محال. فالحق أن الحادث المشاهد اليوم مسبوق بحادث أول ليس قبله شيء من الحوادث، وذلك الحادث الأول مسبوق بالعدم، أوجده الله الفاعل المختار المنفرد بالقدم والأزلية سبحانه وتعالى.

(٣) قال الإمام السنوسي في بيان استحالة دخول حوادث لا أول لها في الوجود: وأدلة =

ودليل آخر على حدوث العالَم: أنه لو كان موجوداً في الأزل لكان إمّا متحرِّكاً أو ساكِناً، وعلى كلا التقديرين يَلزَمُ أن يكون حادثاً لما بيّنا.

والدليل على أن العالَم صار موجوداً بقدرة الله تعالى بعد ما لم يكن موجوداً [١٠/ب] أنّه حادِثٌ، وكل حادِثٍ لا بدّ له من مُحدِثٍ يتقدَّمُه في الوجود الزمانيِّ ضرورةً.

وأيضاً، كل حادث فهو مختصٌّ بوقت يجوزُ في العقل تقديرُ تقدُّمِه وتأخُّرِه، واختصاصُه بوقتٍ دون ما قبله أو ما بعده يَفتقِرُ ـ بالضرورة ـ إلى المُخصِّصِ.

وأيضاً، ذلك من ضروريات العقل؛ فإنّ من دخل بيتاً مزيَّناً بأنواع التزيينات جزَمَ عقلُه ضرورةً بأن له بانِياً ومزيِّناً، فكيف لا يدل ترتيبُ طبقات السماوات وتزيينُها بالكواكب المشرقات وتمهيد بسط فسيح الأرض وتوتيدها بالجبال الراسيات على أنه بقدرة قادرٍ مختارٍ حكيمٍ أوجده على مقتضى مشيئته؟!

وشواهدُ القرآن تُغنِي عن إقامة البرهان، فإنّ من تأمل بأدنى فكره مضمون الآيات الدالة على صُنْعِه، وأدار نظَرَهُ على عجائب خلق السماوات والأرض، علم أنّ هذا الأمر العجيب والترتيب المُحكَم الغريب لا يستغني عن صانع يدبّره وفاعِل يُحكِمُه ويُقدِّرُه، وهذه دلائل قواطع تدل على بطلان قول الحكماء.

(وَ) أجمع الأئمة (**عَلَى أَنَّهُ**)؛ أي: العالَم (**قَابِلٌ لِلْفَنَاءِ**)؛ لأن ماهيته من حيث هي قابِلَةٌ للعدم؛ لِمَا ثبت أنه حَادِثٌ، والعَدمُ قَبْلَ الوجود كالعدم بعد الوجود.

= إثبات استحالة حوادث لا أول لها كثيرة، منها أن نقول: إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثاً في نفسه، فعدم جميعها ثابت في الأزل. ثم لا يخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أوْ لا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه وهو محال بضرورة العقل، وإن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أوّلاً لخلوّ الأزل ـ على هذا الفرض ـ عن جميعها. (انظر مثلاً: شرح العقيدة الكبرى ص٣٨).

(وَ) أجمعوا (**عَلَى أَنَّ النَّظَرَ**) وهو الفِكرُ الذي يُطَلَبُ به عِلمٌ أو ظَنٌّ، (**فِي مَعْرِفَةِ اللهِ ـ تعالى ـ وَاجِبٌ شَرْعاً**) وقالت المعتزلة عَقلاً، ويَرُدُّه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]؛ لأنه نفى التعذيب الدنيوي والأخروي مُطلَقاً قبل ثبوت الشرع، وذلك مستلزم لنفي الوجوب قبله مُطلَقاً، فلا تجب المعرفةُ ولا شيء من الأشياء إلا بالشرع.

ودليلُ وجوبه قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: ١٠١]، والأمرُ للوجوب[(١)].

ولـمّـا نـزل: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩٠﴾ [آل عمران: ١٩٠] قال: «**ويل لمن لاكها** ـ أي: مضغها ـ **بين لحييه**»؛ أي: جانبي فمه «**ولم يتفكر فيها**»[(٢)]، فقد أَوْعَدَ بترك التفكر، فيكون واجباً.

---

(١) أي: أن صيغة الأمر وهي (اِفْعَلْ) تكون للوجوب عند التجرد عن القرينة الحالية أو المقالية الصارفة عنه، سواء كانت تلك القرينة متصلة، أو منفصلة. (راجع: التحقيقات في شرح الورقات، للحسين الكيلاني ص١٨٦).

(٢) في صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب التوبة ذكر البيان بأن المرء عليه إذا تخلى لزوم البكاء، عن عطاء قال: دخلت أنا وعبيد بن عمير على عائشة فقالت لعبيد بن عمير: قد آن لك أن تزورنا، فقال: أقول يا أمه كما قال الأول: زر غباً تزدد حباً، قال: فقالت: دعونا من رطانتكم هذه، قال ابن عمير: أخبرينا بأعجب شيء رأيته من رسول الله ﷺ، قال: فسكتت ثم قالت: لما كان ليلة من الليالي، قال: «**يا عائشة ذريني أتعبد الليلة لربي**». قلت: والله إني لأحب قربك، وأحب ما سرك، قالت: فقام فتطهر، ثم قام يصلي، قالت: فلم يزل يبكي حتى بل حجره، قالت: ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل لحيته، قالت: ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل الأرض، فجاء بلال يؤذنه بالصلاة، فلما رآه يبكي قال: يا رسول الله لم تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ قال: «**أفلا أكون عبداً شكوراً، لقد نزلت عليّ الليلة آية، ويلٌ لمن قرأها ولم يتفكر فيها**، ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]» الآية كلها. اهـ.

قال الإمام الطبري في جامع البيان (ج٦/ ص٣١٠): «قوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، فإنه يعني بذلك: أنهم يعتبرون بصنعة صانعِ ذلك، فيعلمون أنه لا يَصْنَعُ ذلك إلا من ليس كمثله شيء، ومن هو مالكُ كلِّ شيء ورازقه، =

ولأن معرفة الله واجبةٌ إجماعاً، ولا تتم المعرفةُ إلا بالنظر؛ إذ لا طريق للتقليد فيها، وما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب. ولا يكفي الظنُّ فيها، بل لا بُدَّ من العلم.

وإفادةُ النظرِ للعلم إنما هو بالعادة ـ لا بالتوليد، ولا بالإعداد والوجوب ـ بناء على أنّ جميع الممكنات مستندةٌ إلى الله سبحانه ابتداءً؛ أي: بلا واسطةٍ، وعلى أنه قادرٌ مختار.

ولا يجب **عَنْهُ** صدور شيء منها، ولا يجب **عَلَيْهِ** أيضاً، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخَلْقِ بعضها عُقَيْبَ بعضٍ، كالإحراق عَقَيْب مماسَّة النار، والريِّ بعد شُرب الماء، فليس للمماسة والشرب مَدخلٌ في وجود الإحراق والريّ، بل الكلُّ واقعةٌ بقدرته واختياره، فله أن يُوجِد المماسَّةَ بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراقَ بدون المماسَّة، وكذا الحال في سائر الأفعال.

(وَبِهِ)؛ أي: بالنظر **(تَحْصُلُ المَعْرِفَةُ)**؛ لأنّ من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورةٍ مستلزمة للنتيجة استلزاماً ضرورياً حَصَلَ له المعرفة.

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ[1]

وتقديم الجارّ والمجرور يفيد الحَصْرَ والتخصيصَ؛ أي: لا تَحصُلُ المعرفةُ إلا به، وهو كافٍ فيها.

(وَلَا حَاجَةَ إِلَى مُعَلِّمٍ) كما زعمت الملاحدة لِمَا ذكرنا. وقال بعضهم:

= وخالقُ كل شيء ومدبِّره، ومن هو على كل شيء قدير، وبيده الإغناء والإفقار، والإعزاز والإذلال، والإحياء والإماتة، والشقاء والسعادة». اهـ.
قلت: وهذه المطالب المعلومة من دلالة الصنعة على الصانع مسطورة في هذه العقيدة وشرحها، والحمد لله رب العالمين.

(١) ينظر في: ديوان أبي العتاهية (ص١٢٢)؛ وديوان لبيد بن أبي ربيعة (ص٢٣٢). ونسب في بعض المصادر لأبي نواس.

النظرُ وَحدَه لا يُفيد النجاةَ في الآخرة، ولا يَكمُل الإيمانُ به في الدنيا.

ورُدَّ عليهم بإجماع من قَبْلَهم على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا مُعلِّمٍ، والآياتُ الآمرة في النظر في معرفة الله سبحانه متكررة متكثّرة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعليم. نعم، إذا كان هناك معلِّمٌ كان الأمر أسهل.

(وَ) أجمعوا **(عَلَى أَنَّ لِلْعَالَمِ صَانِعاً)**، وقد يُستدَلُّ عليه بحدوثه كما مرّ، أو بإمكانه جوهراً كان أو عَرَضاً.

فأمّا الاستدلالُ بإمكان جواهره، هو أنَ العالَم مُمكن؛ لأنه مركب من الجواهر الفردة إن كان جِسماً، وكثير إن كان جسماً أو جوهراً فَرداً، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة، بل هو واحد حقيقي، وكل مُمكنٍ فلَهُ عِلَّةٌ مؤثِّرَة؛ لأنه لَمَّا استوى وجودُه وعَدمُه امتنعَ وجودُه بغير مُرجِّحٍ.

وأمّا الاستدلالُ بإمكان أعراضه مَقِيسَةً إلى محالِّهَا، هو أن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة؛ لتركُّبِهَا من الجواهر المتجانسة، فاختصاصُ كلّ من الأجسام بما له من الصفات جائِزٌ، فلا بُدَّ في التخصيص من مُخصِّصٍ.

(قَدِيماً) لا أوَّلَ لوجوده؛ إذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج إلى صانع آخر، ويتسلسل أو يدور، واللازم باطل، والملزوم مثله.

(لَمْ يَزَلْ) لا بداية له، **(وَلَا يَزَالُ)** لا نهاية له؛ لامتناع عدمه؛ لأن القِدَمَ ينافي العدم؛ لأنّ كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، فإنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مُخصِّصٍ فيكون مُحدَثاً[1].

---

(١) **قال الإمام السنوسي في شرح العقيدة الكبرى**: البقاء عبارة عن سلب العدم اللّاحق للوجود. والدليل على وجوب هذه الصفة له ﷻ أنه لو قُدِّر لحوقُ العدم له ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ لكانت ذاته العليّة تقبل الوجود والعدم لفرض اتّصافه بهما، ولا تتّصف ذاته بصفة حتى تقبلها، لكن قبوله ﷻ للعدم محال؛ إذ لو قبله لكان العدم والوجود بالنسبة إلى ذاته سيّان؛ إذ القبول للذات نفسي لا يتخلف؛ فيلزم افتقار وجوده إلى موجِد يرجّحه على العدم الجائز، فيكون حادثاً، كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه؟! فبان لك بهذا البرهان أنّ وجوب القدم يستلزم أبداً وجوب =

فعلى هذا هما صفتان من لوازم مفهوم القِدَم، ذَكَرَهُما تأكيداً وبَياناً.

(وَجَبَ وُجُودُهُ لِذَاتِهِ)؛ وإلا كان مُمكناً فيحتاجُ إلى مُؤثِّرٍ، ويعود الكلامُ فيه، ويلزم إمّا الدَّوْرُ أو التسلسل، وهما محالان ببديهة العقل، وكونُه مُمكناً مُحالٌ، فثبت أنه واجب الوجود لذاته.

(مُمْتَنِعٌ عَلَيْهِ العَدَمُ لِذَاتِهِ)؛ لأنّ ذاته يقتضي لذاته وجوده[1]، ومن هو كذلك يمتنع عَدمُهُ وفناؤُه، ويَجِبُ دوامُ بقائه.

فإن قيل: كيف صحّ إطلاقُ الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟.

قلنا: بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية.

وقد يقال: إن «الله» و«الواجب» و«القديم» ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرعُ بإطلاق اسم بلُغَةٍ فهو إذْنٌ بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وبإطلاق ما يلازم معناه.

وفيه نظر؛ لأن القول بترادف هذه الألفاظ ولزوم معاني بعضها لبعض ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير مفهوماتها، وبملاحظة بعضها مع الذهول عن الآخر؛ على أنّ الإذن بإطلاق لفظ لا يستلزم الإذن بإطلاق ما يلازم معناه.

(لَا خَالِقَ) للذوات والأفعال ولا لشيءٍ من الأشياء **(سِوَاهُ)**، فأفعالُ العبد بِخَلْقِه تعالى لا بِخَلْق العبد كما قالت المعتزلة؛ لأنه لو كان العبد خالِقاً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيله، فإنّ من لم يعلم ما صدَر عنه [١٣/أ]، ولم يُحِط بمقداره عِلْماً كيف يكون خالِقه؟! والعَبدُ لا يَعلَمُ ما صدر عنه، فَضْلاً عن تفاصيله.

= البقاء، وأنّ تجويز العدم اللّاحق يوجب ثبوت العدم السابق، فخرج لك بهذا البرهان قاعدة كليـّة وهي أنّ كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه؛ لأنّ القِدَم لا يكون أبداً إلّا واجباً للقديم، وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء مختصر، وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدّماته. (ص٧٤، ٧٥).

(١) قول المتكلمين: ذاته يقتضي لذاته الوجود، معناه أن ذاته تعالى هو بحيث لا يجوز أن لا يتصف بالوجود، لا أن هناك اقتضاء وتأثيراً.

وأيضاً، لو كان العبدُ موجِداً لفعله فلا بد أن يتمكن من فِعلِه وتَرْكه؛ لأنه إن امتنع تَركُه كان مُجبَراً، وإن لم يمتنع احتاج فِعلُه إلى مُرجِّحٍ مُوجِبٍ؛ لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمُرَجِّحٍ، وذلك المُرَجِّحُ لا يكونُ من العبد؛ لأنه لو كان منه يعود التقسيمُ ويتسلسلُ، وذلك باطل، فلا بد أن ينتهي إلى مُرَجِّحٍ مُوجِبٍ من الله، ويَلزَمُ الجَبْرُ، فلا يكون فِعلُه باختيارِهِ، فَضلاً عن أن يكون بإيجاده.

فإن قيل: لو لا استقلالُ العبد بالفعل لبطل التكليفُ والتأديبُ، وارتفعَ المدحُ والذمُّ والثوابُ والعقابُ ولم يبق للبعثة فائدة.

أجيب بأن المدح والذم باعتبار المَحَلِّيَّةِ[1]، لا باعتبار الفَاعِلِيَّةِ حتى يُشتَرَط الاستقلالُ بالفعل، وذلك كما يُمدَحُ الشيءُ ويُذَمُّ باعتبار حُسْنِه وَقُبْحِه وسَلامته وعاهته، وأما الثواب والعقاب فكسائر الأمور العاديات، فكما لا يتجه أن يقال: لِمَ خَلَقَ اللهُ الإحراقَ عَقَيْبَ مَسيسِ النار ولم يَحصُل ابتداءً، وكذا ها هنا.

وأمّا التكليفُ والتأديب والبعثة والدعوة، فلأنها يَحسُنُ عندها خَلْقُ الدواعي إلى الفعل، ثم خلق الفعل عُقَيب الدواعي عادة، وباعتبار الاختيار المرتَّب على الدواعي يَصيرُ الفعلُ طاعةً ومعصيةً وعلامةً للثواب والعقاب، لا سبَباً موجِباً لاستحقاقها، و﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

هذا جواب المصنف في «**المواقف**»، ووافقه الشارح، لكن الأولى في الجواب أن يقال: إنّ المدحَ والذمَّ باعتبار الفاعلية، ولا يشترط في ذلك الاستقلالُ في نفس الأمر، بل يكفي اختيارٌ وكَسْبٌ واستقلالٌ عادةً، فبذلك يَصُحُّ التكليفُ وغيره.

ولا شك أن للعبد أفعالاً اختياريةً يُثابُ ويعاقَبُ عليها، لا كما زعمت «الجبرية» أنه لا فِعْلَ للعبد أصلاً، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا

---

(١) في الهامش: أي: الصدور.

قدرة عليها ولا قَصْدَ ولا اختيار، هذا باطل؛ لأنّا نُفرِّقُ بالضرورة بين حركة البَطْشِ وحركة الارتعاش، ونعلم أنّ الأول باختياره دون الثاني[١].

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه مُوجِداً لأفعاله بالقَصْدِ والإرادة، وقد سبق أنّ الله تعالى مُستقِلٌّ بخَلْقِ الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدورَ الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا نسلم أنه لا معنى لكونه فاعلاً بالاختيار إلا كونه مُوجِداً لأفعاله، بل معناه أن يكون لقدرة العبد وإرادته مَدخَلٌ في بعض الأفعال، وصَرْفُ العبد قدرتَهُ وإرادتَهُ إلى الفعل كَسْبٌ، وإيجادُ الله تعالى الفعل عُقَيْبَ ذلك خَلْقٌ، والمقدورُ الواحد داخلٌ تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين، فالفعلُ مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد[٢]، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر ضروري.

(١) قال الشيخ العلامة المفسر أبو السعود العمادي: القدرة الحادثة لغة: القوة. **واصطلاحاً**: صفة وجودية تقارن الفعل الاختياري وتتعلق به كسباً لا اختراعاً. فخرجت الأزلية. وهي من جملة أفعاله تعالى. وموجودة في العبد عندنا مقارنة لفعله ولا تبقى بشخصها لعرضيتها، بل بنوعها. وتوالي أمثالها على حسب مشيئته تعالى. ومشهور أدلة المتكلمين على ثبوتها: التفرقة؛ وذلك أنا نفرض حركتين متحدتين محلاً وجهة، وإحداهما اختيارية والأخرى رعشية، فيبطل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين لتماثلهما، ويبطل رجوعهما إلى الجهة أو المحل لاتحادهما في الحركتين. لا يقال ترجع التفرقة إلى سلامة البنية لوجودها فيها حالة تحريك غيره يده إكراها وتحريك يده بنفسه، ولا لذات المتحرك؛ لأن المعقول منها في الحالين واحد. ويبطل رجوعها إلى اللون؛ لأنه موجود فيها وإلى السمع والبصر والحياة لوجود ذلك في الحالين، لا إلى حال؛ لأن الأحوال لا تطرأ على حيالها، ولا إلى العلم؛ لأنه موجود فيها. ولا يقال ترجع التفرقة إلى الإرادة لوجود التفرقة حال الذهول. فتعين أن يكون لمعنى موجود مع إحداهما دون الأخرى. قال الشيخ شرف الدين: «ويمتنع كونه عدمياً؛ لأن الإنسان يحسه من نفسه، والعدم لا يحس». قال الآمدي وإمام الحرمين والشامل: لأن العدم لا يعلل ولا يعلل به، فرجع كونه وجودياً. وقالت الجبرية وجهم ابن صفوان: لا قدرة. وقال الفخر في المعالم: تلك التفرقة ترجع إلى سلامة البنية واعتدال المزاج. والرد عليهم بما تقدم. (راجع: تفسير أبي السعود ج١/ص٨٠).

(٢) أي: الإخراج من العدم إلى الوجود.

قال أهل التحقيق في هذا المقام: لا جَبْرَ ولا تَفوِيضَ، ولكن أَمْرٌ بين الأمرين. فهذا هو الحق، وتحقيقه أنّ الله تعالى يوجد القَدرةَ والإرادةَ في العبد ويجعلُهما بحيث لهما مدخلٌ في الفعل، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل، بل لكونهما بحيث لهما مَدخَلٌ بِخَلْقِ الله إياهما على هذا الوجه، ثم يَقَعُ الفعلُ بهما، فإن جميع المخلوقات بخلق الله، بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وأسباب، لَا بِأَنْ تَكُونَ الوَسَائِطُ وَالأَسْبَابُ لِذَاتِهَا اقْتَضَتْ أَنْ يَكُونَ لَهُمَا مَدْخَلٌ فِي وُجُودِ المُسَبَّبَاتِ، بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لهما مَدخَلٌ، فتكون الأفعالُ الاختيارية منسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى، [١٤/ب] ومقدورة للعبد بقدرةٍ خلقها اللهُ في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل.

ويدلّ عليه النصوص القرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] على أن «ما» مصدرية لئلا يُحتَاج إلى حذف الضمير؛ أي: عَمَلَكَمْ بمعنى المُحْدَث، فإن فعلهم إذا كان بخَلْقِ الله فيهم كان مفعولهم المتوقفُ على فِعْلِهِم أولى بذلك. أو بمعنى: مَعْمُولَكم، ليطابق ﴿مَا نَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥]. أو على أن «ما» موصولة؛ أي: ما تَعملونَه، فإنّ جوهر الأصنام بخلقه وشكلها وإن كان بفعلهم فبإقداره إياهم عليه وخَلْقِهِ ما يتوقَّفُ عليه فِعلُهُم من الدواعي والعدد، ويشمل(١) الأفعال؛ لأنّا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم يُرَد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع؛ لأنّ المعنى المصدري أَمْرٌ اعتبارِيٌّ، والكلامُ في مَخلُوقِيَّةِ ما لهُ وجودٌ حقيقِيٌّ، بل الحاصل بالمصدر الذي هو مُتَعلَّقُ الإيجاد والإيقاع؛ أعني: ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً، أو نقول: إن المنتسِبَين ـ أعني: الفاعل والمفعول ـ إذا كانا مخلوقين كانت النسبة الحاصلة بينهما الناشئة عنهما ـ أعني: التأثير الذي هو الإيجاد والإيقاع ـ مخلوقة بالضرورة، أو نقول: إن التأثير والأثر بالذات واحد، وبالاعتبار اثنان؛ لأنه من حيث حصوله من الفاعل يسمى تأثيراً، ومن حيث حصوله في المفعول أثراً. أو

(١) في الهامش: معطوف على قوله: على أن «ما» موصولة.

نقول: إنه أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، ليس أمراً محقَّقاً مغايراً للمفعول في الخارج، فيلزم من كونهما مخلوقين كونُه مخلوقاً. وللذهول عن هذه النكت قد يتوهم أن الاستدلال بالآية يتوقف على كون «ما» مصدرية.

وكقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]؛ أي: كل ممكن بدلالة العقل، وفعل العبد شيءٌ.

وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل: ١٧] في مقام التمدُّح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة، والله أعلم.

(**مُتَّصِفٌ بِجَمِيعِ صِفَاتِ الكَمَالِ**)؛ لأن من كان معبوداً بالحقِّ لا محالة يكون متصِفاً بجميع صفات الكمال.

(**مُنَزَّهٌ عَنْ جَمِيعِ صِفَاتِ**(١) **النَّقْصِ**)، «وهو المُنزَّه عن كل وصف يدركه حسٌّ أو يتصوَّرُه خيالٌ أو يسبق إليه وَهْمٌ أو يختلج به ضميرٌ أو يفضي به تفكر، فهو مُنَزَّهٌ عن أوصاف كمال الخَلْقِ، كما هو مُنَزَّهٌ عن أوصاف نقصهم، بل كل صفة تتصور [للخَلْقِ](٢) فهو مُقدَّسٌ عنها وعن ما يشبهها ويماثلها»(٣).

وهي قسمان(٤):

ـ ما يدل على ثبوت كمال، ويسمى أوصافاً إيجابية.

ـ وما يدل على التنزه عن نقص، ويسمى أوصافاً سلبية.

وفي كلام المصنف إشارة إلى أن لله تعالى صفات أزلية قائمة بذاته، وإلى أنّ صفاته زائدة على ذاته.

أمّا الأول: فلأن من علم الصفات الجائزة للمخلوقات أرشدته إلى ما

---

(١) في شرح الدواني: سمات.
(٢) ليست في الأصل، وصحة المعنى تقتضيها.
(٣) قاله ابن إمام الكاملية في تيسير الوصول (١/ ٢٠٠).
(٤) أي: صفات الكمال الواجبة لله تعالى.

يجب لصانعها وبارئها من صفات الكمال على وجه يليق بحضرته، فلا شك أن الصفة لا تنفك عن الذات.

وأمّا الثاني: فلأنا نفرّق ببديهة العقل بين قولنا: ذاتُه، وبين قولنا: ذاتُه عالِمٌ، فلو كانت صفاتُه عَين ذاته لم نجد الفرق بينهما، ولا نشك في أن الصفة أمر زائد على الموصوف ومغاير له.

فإن قيل: ذهب الأشعري إلى أنّ صفاته لا هو ولا غيره، فكيف يتصور هذا المعنى وبُعدُ ظاهره لا يخفى على كل لبيب؛ إذ البديهة قاضية بأن كل أمرين فُرِضَا إن لم يكن المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر يكون أحدهما غير الآخر، وهذا في الظاهر رفعٌ للنقيضين، وفي الحقيقة جَمْعٌ بينهما.

قلنا: قد فسّروا الغَيرِيَّةَ بكون الموجودين بحيث يُقَدَّرُ ويُتَصَوَّرُ وجودُ أحدهما مع عَدَمِ الآخر؛ أي: يُمكِن الانفكاكُ بينهما، والعَيْنِيَّةَ باتحاد المفهومين بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يُتصوَّرُ بينهما واسطةٌ بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومُه مفهومَ الآخر ولا يُوجَد بدونه، كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات وبعض الصفات مع بعض، وهذا عين مذهب الأشاعرة، ونِعْمَ الوفاق في المعنى، فيكون الخلاف لفظيّاً.

واختلف في مدلول الاسم أهو الذاتُ من حيث هي هي؟ أم هو الذاتُ باعتبار أمرٍ صادقٍ عليه عارضٍ له يُنبِئ عنه؟ ولذلك قال الشيخ:

ـ قد يكون الاسم ـ أي: مدلولُه ـ عينُ المسمَّى؛ أي: ذاته من حيث هي، نحو: «الله»، فإنه اسمُ عَلَمٍ للذات من غير اعتبار معنًى فيه.

ـ وقد يكون غيرُه، نحو «الخالق» و«الرازق» مما يدل على نسبته إلى غيره، ولا شك أنّ تلك النسبة غيره.

ـ وقد يكون لا هو ولا غيره، كـ«العليم»، و«القدير» مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته؛ لأنّ مذهبه أن تلك الصفة لا هو ولا غيره.

وكذا الحال في الاسم؛ أعني: في الذات المأخوذة مع تلك الصفة.

وقال الإمام **الرازي**: المشهور عن أصحابنا أنّ الاسم هو المسمى، وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن **الغزالي** أنه مغاير لهما؛ لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً، والناس قد طوّلوا في هذه المسألة، وهي عندي فضول؛ لأن الاسم هو اللفظ المخصوص، والمُسَمَّى ما وُضِعَ له ذلك اللفظُ بإزائه، فنقول:

ـ الاسمُ قد يكون غير المسمَّى؛ فإن لفظ الجدار مغاير لحقيقته.

ـ وقد يكون عَينُه؛ فإن لفظ الاسم اسم للّفظ الدال على المعنى المجرّد عن الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم، فيكون الاسم اسماً لنفسه، فاتحد هاهنا الاسم والمسمى. انتهى.

أقول: والحق أن النزاع لفظي؛ لأنهم إن أرادوا بالاسم اللفظ الدال على شيء مجرداً عن أحد الأزمنة كما هو المشهور فلا شك أنه غير المسمَّى، وإن أرادوا به غير ذلك مما يصح أن يكون عين المسمى فلا نزاع فيه.

(فَهُوَ عَالِمٌ).

عِلْمُهُ تعالى: صفةٌ ثابتة قديمة قائمة بذاته، مغايرة لذاته كباقي الصفات الحقيقية، ذاتُ إضافةٍ وتعلُّقٍ، لم يَزَلْ موصوفاً بها في أزل الآزال، وليس متجدِّداً حاصلاً في ذاته بالحلول والانتقال؛ لأن العلم بأنه وُجِدَ الشيءُ والعِلمُ بأنه سيوجد واحدٌ، فإنّ من علم أن زَيداً سيدخل البلدَ غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان عِلمُه هذا مستمرّاً بلا غفلةٍ مزيلةٍ له، وإنما يحتاج أحدُنا إلى علم آخر متجدِّدٍ يَعلَمُ به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول، والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة، فكان عِلمُه بأنه وُجِد عَيْنَ عِلْمِه بأنه سيوجَد، ولا يلزم [١٧/أ] من تغيُّرِ المعلوم من عدمٍ إلى وُجودٍ تغيُّرُ عِلْمِه.

(بَجِمِيعِ المَعْلُومَاتِ) الممكنة والواجبة والممتنعة كما هي، كُلِّيَّاتها على الوجه الكُلِّيِّ، وجزئياتها على الوجه الجزئيِّ.

والمراد بالعلم على الوجه الكلي أنه تعالى يعلمُ المعاني الكلية من غير

أن تكون متعلِّقَةً بزمانٍ وشَخْصٍ؛ كعِلْمِه تعالى بحقيقة الإنسان بأنه حيوان ناطق، وكعلمه بأنّ القمر كلما حال الأرض بينَه وبين الشمس يَعْرِضُ له الخسوفُ مثلاً، والتقييدات الكلية لا تقدح في كليته؛ لأنّ تقييد الكلي بالكلي لا يخرجه عن كونه كليّاً.

والمراد بالعلم على الوجه الجزئي هو أنه يَعلَمُ الشيءَ مقيَّداً بوقتٍ مُعَيَّنٍ وشَخْصٍ، مثل أن يعلم أن زيداً، وَلد فلانٍ، فَعَلَ في يوم كذا في ساعة كذا الفعل المُعَيَّنَ.

والدليل على أنه عالم من وجوه:

ـ **الأول**: أنّ أفعاله مُحكَمَةٌ مُتقَنَةٌ، كما نرى في الآفاق وفي الأنفس من عجائب المصنوعات وغرائب المخلوقات، وكل من كان أفعالُه كلها دائماً مُتقَنَة كان عالِماً بفعله. وما نرى من عجائب أفعال الحيوانات فمِنْ إقدار الله تعالى إياها وإلهامه لها.

ـ **الثاني**: أن ذاته تعالى هُوِيَّة مجردة عن المادة ولواحقها، حاضرة له، فيكون عالِماً بذاته؛ لأنّ العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها، وذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات؛ لأنه قادر على كل الممكنات مُوجِد لها، والعالِمُ بالمبدأ عالِمٌ بمآله؛ لأنّ من علم ذاته عِلماً تامّاً عَلِمَ لوازمه التي هي بلا وَسَطٍ، ومن جملتها أنه مبدأ لغيره، فمن عَلِمَ ذاتَه عَلِمَ كونه مبدأ لغيره، وذلك يتضمن العلم بالغير لتوقف العلم بالإضافة على العلم بالمتضايفين، فيكون عالِماً بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة السببية النازلة من عنده، إمّا طولاً؛ كسلسلة المسبَّبية المرتَّبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب، أو عَرْضاً؛ كسلسلة الحوادث التي تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه، وهو احتياج عَرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة بالنسبة إليه.

ـ **الثالث**: أنه فاعلٌ مختار[1] وسيجيءُ بحثه إن شاء الله تعالى، والمختارُ

---

(١) هذا من أقوى الأدلة على إثبات علمه تعالى، وقد قال الشيخ المحقق شرف الدين ابن التلمساني في بيانه: قد تقرر أن الله تعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لا بد =

إذا قصد إلى إيجاد شيءٍ فلا بدّ أن يكون ذلك الشيءُ معلوماً له؛ لاستحالة القَصْدِ والتوجُّهِ إلى إيجاد ما هو مجهول، وإذا ثبت أنه عالِمٌ بما يَقْصِدُ إيجادَه ثَبَتَ أنه عالِمٌ بجميع المفهومات؛ إذ لا قائل بالفصل.

والدليل على شمول عِلمِه لِما لا يتناهى أنّ المقتضي للعلم ذاتُه تعالى، والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبةُ ذاته ـ تعالى ـ إلى الكل سواء، فإنْ عَلِمَ بعضاً [١٨/أ] دون بعضٍ لزم الترجيحُ بلا مُرَجِّحٍ.

(قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ)؛ أي: يصح منه إيجادُ العالَم وتَرْكُه، فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكُه عنه، وإلى هذا ذهب المليُّون كلهم.

وأما الفلاسفة، فإنهم قالوا: إيجادُه للعالَم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنعُ خلوُّهُ عنه، وأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زَعْماً منهم أنه الكمال التام.

وأمّا كونه قادراً بمعنى إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل، فهو متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل ـ وهو الفيض والجود ـ لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما.

والدليل على إثبات قدرته بالمعنى المذكور إثباتُ حدوث العالَم ـ أي: ما سوى ذات الله وصفاته ـ وإثباتُ كونه تعالى مُوجِداً له، فإنا نعلم ببديهة

= وأن يكون قاصداً لما يفعله، والقَصْدُ إلى الشيء مع الجهل به مُحال، ولا يُتصَوَّرُ القَصْدُ من الله تعالى إلّا مع العلم بالمقصود، وإن كان يُتصَوَّرُ من الحادِث مع العَقْدِ والظنِّ والوَهْم، فلا يتصور القصدُ من الله تعالى بناءً على ذلك كلِّه لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه، وهو نَقْصٌ يتعالى الله عنه، فتعيَّن أن يكون عالماً. ولمّا كانت الماهيات المطلقات لا يمكن أن تدخل في الوجود إلا مع تخصيصها بزمانٍ ومحلٍّ وكيفيةٍ ووَضْعٍ ومقدَارٍ، وكلُّ وجه وُجِدت عليه أمْكَنَ في العقل وقوعُها على خلافه أو مِثْله، ولا يتخصَّص إلا بالقصد إليه، وَجَبَ أن يكون عالِماً بها من كل وجهٍ. وذلك أدل دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات كلِّها، لا كما تقول «الفلاسفة» إن علمه لا يكون إلا كُلِّيّاً. (شرح معالم أصول الدين).

العقل أن المُوجِد للشيء ومخصِّصَه بوقتٍ دون وقت يجب أن يكون مختاراً قادراً على فعله، لا مُوجِباً بالذات وإلا لزم تخلُّفُ الأثر عن المؤثِّرِ الموجب التامِّ ضرورة تخلُّفِ ذلك الحادث الصادر بلا واسطةٍ عن القديم الذي يُوجِبُه بذاته، واللازمُ باطل، والملزوم كذلك.

والدليل على أن قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات أنّ المقتضي للقدرة هو الذاتُ لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، والمُصِحِّحُ للمقدورية هو الإمكانُ المشترَك بين الجميع؛ لأنّ الوجوب والامتناع الذاتِيَّين يحيلان المقدورية، ونسبةُ ذاته تعالى إلى جميع الممكنات على السواء؛ إذ لو اختصّت قادريَّتُه بالبعض دون البعض افتقر ذاتُه في كونه قادراً إلى مُخصِّصٍ، وهو محال، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها، فلا يخرج من علمه وقدرته شيءٌ؛ لأنّ الجهلَ بالبعض أو العجز عن البعض نقص.

مع أنّ النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠]، ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢].

لا كما تزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد، والدهرية أنه لا يعلم ذاته، والثنوية والمجوس أنه لا يقدر على الشر، والنظَّام[1] أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح، والبلخي[2] أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على عين فعل العبد.

---

(١) هو: إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق المعروف بالنظّام، من كبار المعتزلة، توفي ما بين (٢٢٠ و٢٣١هـ). تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلـٰهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظّامية. (انظر: الأعلام ١/ ٤٣).

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي، (٢٧٢ ـ ٣١٩هـ) أحد رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الكعبية منهم أقام ببغداد، وتوفي ببلخ. من مؤلفاته: أدب الجدل، تحفة الوزراء، التفسير (انظر: الأعلام ج٤/ ص٦٥).

اعلم أن الحنفية قالوا: إن التكوين صفة لله تعالى أزلية زائدة، غير القدرة؛ لأن القدرة أثرُها صِحَّةُ كَوْنِ المقدور، والتكوينُ أثرُه كَوْنُ المقدور، فمُتَعلَّق القدرة قد لا يوجد أصلاً، بخلاف مُتَعلَّق التكوين.

وأجيب بأنّ صحة الكون هي الإمكانُ، وأنه صفة ذاتيَّة للممكن، فلا يصلح أن يكون أثراً للقدرة، بل المقدورية تُعلَّلُ به، فيقال: هذا مقدورٌ؛ لأنه ممكن، وذلك غير مقدورٍ؛ لأنه واجبٌ أو ممتنعٌ.

والتكوين هو تَعلُّقُ القدرة بالمقدور حالَ الإيجادِ، فلا يكون صفةً قديمة. ويعبَّر عنه بالفعل والخَلْقِ والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسَّر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية؛ لأنّ تعلُّقَ القدرة على وفق الإرادة لوجود المقدور لوَقْتِ وُجودِهِ إذا نُسِبَ إلى القدرة يُسمى إيجاداً له، وإذا نُسِبَ إلى القادر يسمى الخَلْق والتكوين ونحو ذلك، فحقيقتُه كون الذات بحيث تعلَّقَت قدرتُه بوجود المقدور بوقته، ثم يتحقَّقُ بخصوصية التعلُّقَاتِ خصوصيةُ المقدورات كالتَّرْزِيقِ والإِحْياءِ، فلا تتصف القدرةُ بالحدوث، ويمكن أن يتصف[1] بالحدوث كما مرّ تحقيقه، والحاصل في الأزل هو مبدأُ التخليق والترزيق وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإنّ القدرة وإن كانت نسبَتُها إلى وجودِ المُكَوَّن وعَدمِه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصَّصُ أحد الجانبين.

(مُرِيدٌ لِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ).

الإرادة صفة ثابتة مغايرة للعلم والقدرة، تُوجِبُ تَخْصِيصَ أحد المقدورين بالوقوع.

والدليل على إرادته تعالى أنّ الضدين نسبَتُهما إلى قدرته سواء، وكما يمكن أن يقع بقدرته أحدُ الضدين يمكن أن يقع بها الآخر من غير فرق، وكل

(١) أي: ذلك التعلق المسمى بالتكوين والتخليق والترزيق. إلخ.

واحد منهما نسبَتُه إلى الأوقات سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده، فلا بد من مُخَصِّص يُرَجِّحُ أحدَهما على الآخر في وقتٍ دون وقت، وهذا المُخَصِّصُ هو الإرادة[(١)].

وإرادته ـ تعالى ـ قديمة؛ إذ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل. وتعلُّقَاتُها بالكائنات حادِثَة.

والدليل على شمول إرادته لجميع الكائنات أنه ـ تعالى ـ مُوجِدٌ لكل ما دَخَلَ في الوجود من الممكنات ومُبْدِعُه بالاختيار، ومن جملته الشرّ والكفر والمعصية، فيكون موجداً للشر والكفر والمعصية بالاختيار، وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريداً لها، قال النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**مَا شَاءَ اللهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ**»[(٢)].

واحتجّت المعتزلة بوجوه:

ـ **الأول**: أنّ الكُفرَ غير مأمورٍ، فلا يكون مراداً؛ إذ الإرادة مدلول الأمر أو مَلزومُهُ.

ـ **الثاني**: لو كان الكُفرُ مراداً لوجب الرضا به، والرضا بالكُفر كُفرٌ.

ـ **الثالث**: أنه لو كان الكفر مراداً كان الكافرُ مُطيعاً بكُفرِه؛ لأنّ الطاعة: تحصيلُ مراد المطاع.

ـ **الرابع**: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، والرضى هو الإرادة.

وأجيب عن الأول: بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة، فلا يكون نفس

---

(١) برهان ثبوت صفة الإرادة لله ﷻ أن حصول المحدثات في أوقات معينة، مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصاً، وليس هو القدرة؛ لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم؛ لأن التخصيص تأثير، والعلم لا يؤثر وإلا لما تعلق بالواجب والمستحيل، وظاهر أن سائر الصفات لا تصلح لذلك؛ لأن الحياة لا تتعلق بشيء، والسمع والبصر؛ كالعلم في عدم التأثير، والكلام لا تعلق له بالإيجاد، بل تعلقه تعلق دلالة، فلم يبق سوى الإرادة، فلا بد من ثبوتها لله ﷻ.

(٢) أخرجه أبو داود في الأدب، باب ما يقول إذا أصبح.

الإرادة ولا مشروطاً بها، وذلك كأمر المُختَبِر، فإنّ السلطان لو أنكر ضَرْبَ السيد لعبده وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذَنْبٍ، فادَّعَى السيدُ مخالَفَةَ العبد له، وطلب السيِّدُ تمهيدَ عُذرِه بعصيان أمرِه بمشاهدة السلطان، فإنه يأمر العبدَ ولا يريدُ منه الإتيان بالمأمور لأنه لو كان السيدُ مريداً لإتيان العبد بالمأمور به لكان مريداً عقاب نفسه؛ لأنّ السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمرَه، والعاقلُ لا يريد عقاب نفسه.

وعن الثاني: أنّ الواجب هو الرضا بالقضاء، لا بالمقضيِّ، والكُفرُ مقضِيٌّ لا قضاءٌ[1]. والحاصل أنّ الإنكار المتوجِّه نحو الكُفرِ إنما هو بالنظر إلى المَحَلِّيَّةِ لا إلى الفاعلية؛ يعني: أنّ للكُفر نسبةٌ إلى الله سبحانه باعتبار فاعليَّتِه له وإيجادِه إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محلِّيَّتِه له واتصافه به، وإنكارُه باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا بالعكس.

وعن الثالث: أنّ الطاعة موافقةُ الأمر، والأمرُ غير الإرادة، فالطاعةُ: تحصيل المأمور به، لا تحصيل المراد.

وعن الرابع: أنّ الرضا من الله ليس نفس إرادة الفعل، بل الرضا من الله ـ تعالى ـ إرادةُ الثواب على الفعل، أو ترك الاعتراض عليه، ولا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل انتفاءُ تَرْكِ الاعتراض عليه وانتفاء إرادة الفعل.

(**مُتَكَلِّمٌ**) والدليل عليه: إجماع الأنبياء عليهم السلام، يقولون: أَمَرَ بكذا، أو نَهَى عن كذا، وأخبَرَ بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام، فثبت المُدَّعَى.

---

(١) فرق العلامة شهاب الدين القرافي ـ رحمه الله تعالى ـ بين الرضا بالقضاء وبين الرضا بالمقضي، فقال: والفرق بين القضاء والمقضي أن الطبيب إذا وصف للعليل دواء مرّا أو قطع يده المتآكلة، فإن قال المريض: «بئس ترتيب الطبيب ومعالجته، وأيسر من هذا يقوم مقام هذا»، فهو سخط بقضاء الطبيب، بحيث لو سمعه الطبيب لكره ذلك منه وشقّ عليه، ولو قال: «هذا دواء مرّ قاسيت منه شدائد»، فهذا سخط بالمقضي الذي هو الدواء والقطع، لا بالقضاء الذي هو ترتيب الطبيب، ولا يلومه إذا سمع ذلك، بل يقول له: صدقت! الأمر كذلك. (ترتيب فروق القرافي، للبقوري ص٥٣٢).

واختُلِفَ في معنى كلامه: فقال السلف والإمام أحمد ﵁: إنّ الحفظ والقراءة والكتابة حادِثَةٌ، لكن متعلَّقُهَا ـ أعني: المَحفُوظ والمَقْرُوء والمَكتُوب ـ قَدِيمٌ، فيكون كَلَامه.

وقالت الحنابلة: كلامُه حرفٌ وصوتٌ يقومان بذاته، وإنه قديم.

وقال الأشعري وأتباعه: ما قالوا باطل بالضرورة؛ فإن حصولَ كل حرف من الحروف التي تُرَكِّبُ كلامَهُ ـ على زعمهم ـ مَشروطٌ بانقضاء الآخِر منها، فيكون له أوَّل، فلا يكون قديماً. وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون أيضاً قديماً، بل حادثاً، فكذا المجموع من المركب من الحروف التي لها أول زمان وجوداً أو آخره أو اجتمعا معاً فيها، فيكون حادثاً لا قديماً.

والكرامية[1] وافقوا الحنابلة في أنّ [٢١/أ] كلامه حَرفٌ وصوتٌ، وسلّموا أنها حادثة، لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به.

وقالت المعتزلة: كلامُه تعالى حروف وأصوات، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يَخلُقُها اللهُ تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادِثٌ.

وهذا الذي قالته المعتزلة نحن معاشر الأشاعرة لا ننكره، بل نقول به ونسميه كلاماً لفظيّاً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، لكنّا نُثبِتُ أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يُعبَّرُ عنه بالألفاظ، ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ونقول: إنه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، وذلك المعنى النفسي لا يختلف، بل نقول: لا تنحصر الدلالةُ عليه في الألفاظ؛ إذ قد يُدَلُّ عليه بالإشارة والكتابة، وهم ينكرونَه.

---

(١) الكرامية، بتشديد الراء، وقيل بتخفيفها مع فتح الكاف، وقيل مع كسرها: فرقة من المشبهة، نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام.

ونقول: إن ما قالته المعتزلة باطل من جهة أنّ الكلام صفة له تعالى، ولا يجوز أن يكون صفة الشيء قائماً بغيره، فإن المتحرِّكَ يُطلَقُ على من ثَبَتَت له الحركةُ، لا على من أحدَثَ الحركةَ في غيره، وذلك بالإجماع.

اعلم أن كلامه تعالى واحد عندنا كسائر الصفات، وأمّا [٢١/ب] انقسامه إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فإنما هو بحسب التعلُّقِ، وسيأتي زيادة تحقيق للكلام إن شاء الله تعالى.

(**حَيٌّ**)؛ أي: ذو حياة. والحياة في حقه تعالى صفة قديمة قائمة بذاته، موجبة لصِحَّةِ العِلمِ والقدرة، وكلُّ وَصْفٍ يَصِحُّ له فهو واجب؛ أي: حاصل له بالفعل ولا يزول لتعاليه عن القوة والإمكان. وفي حقنا: اعتدال المزاج النوعي، أو قوة تتبع ذلك الاعتدال.

والدليل على إثباتها أنه قد ثبت أنه تعالى عَالِمٌ قَادِرٌ مُرِيدٌ، ويستحيلُ الاتصافُ بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة. جَلَّتْ حياتُه عن مدد العناصر أو معونة من الظاهر والباطن.

اعلم أنه تعالى قَيُّومٌ، وهو الدائم القيَّامُ بتدبير الخَلْقِ وحِفظِهِم، فَيْعُولٌ: من قام بالأمر إذا حفظه، وهو مبالغة قائم. والقَيُّومُ: هو الذي يقوم به كل موجود، حتى لا يتصور للأشياء وجودٌ إلا به؛ لأن قوامَه بذاته، وقوامُ كل شيء به، وهو متفرع على كونه حيّاً، ولذلك قال النبي ﷺ: «**إن اسم الله الأعظم هو الحي القيوم**».

(**سَمِيعٌ**) يَسْمَعُ النداءَ، ويُجِيبُ الدُّعاءَ، يسمع نداء الضمير من غير تعبير باللسان وتفسير، لا يشغله سَمْعٌ عن سَمْعٍ، ولا تشتبه عليه الأصوات، ولا تغلطه المسائل، ولا تختلف عليه اللغات، يسمع خفيق الطيور، ونداء الديدان في بطن الصخور، ودويّ الحيتان في قعر البحور.

وهو في حقنا: إدراكُ المسموعات حال حدوثها، وفي حقه تعالى: صفة تنكشف بها المسموعات، وهي أمر زائد على العلم.

(**بَصِيرٌ**)، يُبصِرُ دبيبَ النملة السوداء في حَنَادِسِ[1] الدَّيْجُور[2]، ويرى في الليلة الظلماء تقلُّبَات الهوامِّ وهي تَمُور.

وصف نَفْسَه بالسمع والبصر فقال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ لأن القرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكارُه ولا تأويله.

وأيضاً، لمّا كانا صفتي كمالٍ، وضدُّهما صفة نَقْصٍ، وَجَبَ اتصافُه بهما.

وهو في حَقِّنا: إدراكُ المبصرات حال حدوثها [٢٢/أ]. وفي حقه تعالى: صِفَةٌ تنْكَشِفُ بها المبصَرَات.

والله يَسمَعُ ويُبصِرُ من غير آلَةٍ، ويتعالى عن الاتصاف بالحواس والحدق والأصمخة، كما يَعْلَمُ المعلومات من غير نظرٍ واستدلالٍ، ويَقْدِرُ على الممكنات من غير جارِحَةٍ وأداةٍ.

وليست نفس العلم؛ لأنّا إذا علمنا شيئاً عِلْماً تامّاً جلِيّاً ثم أبصرناه فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فَرْقاً، ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد، مع حصول العلم فيهما، فذلك الزائد هو الإبصار، وكذلك بالنسبة إليه تعالى.

(**مُنَزَّهٌ عَنْ جَمِيعِ جِهَاتِ النَّقْصِ**)؛ لأنه مُنَافٍ للألوهية؛ لاتصافه بجميع صفات الكمال[3]. وما يذكر عقَيبَهُ تفصيلٌ له، ولهذا لم يعطف عليه بالواو.

---

(١) حنادس، جمع حندس ـ بالكسر ـ: الليل المظلم. (القاموس).

(٢) الدَّيجُورُ: الظلام، والأغبر الضارب إلى السواد، والمظلم. (القاموس).

(٣) استدل أهل السُّنَّة الأشاعرة على تنزيه الله تعالى بالبراهين العقلية، ومنها قول الشريف زكريا الإدريسي: لو كان الله تعالى ناقِصاً لكان جائِزاً، وهو محالٌ. وتقرير ذلك أن نقول: كُلُّ ناقِصٍ محتَاجٌ، وكل محتاجٍ جائِزٌ، فيلزم تطرُّقُ الجواز إليه، وهو محالٌ. ومعنى قولنا: «كُلُّ محتاجٍ جائِزٌ»؛ يعني: أنّ كل محتاج حاجَتُه جائِزَةٌ، وكلُّ جائِزٍ يَصِحُّ زوالُه فهو ممكِنٌ، فيلزم منه أن يكون المحتاجُ جائِزاً؛ ضرورة قيام الجائِز به، وأمّا أنّ كل ناقصٍ محتاجٌ فظاهر، فإنّ كل ناقصٍ محتاجٌ إلى من يزيل النقص عنه؛ إذ =

(**لَا شَبِيهَ لَهُ**)؛ أي: لا يُشبِهُهُ شَيْءٌ في الكَيفِيَّةِ والصفاتِ؛ لأن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما؛ لأن عِلْمَنَا مَوجُودٌ وعَرَضٌ ومُحْدَثٌ وجَائِزُ الوجود ويتجدَّدُ في كل زمانٍ، وعِلْمُ الله تعالَى مَوجُودٌ وصِفَةٌ له وقَدِيمٌ وواجبُ الوجود ودائمٌ من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علمَ الخَلْقِ بوجهٍ من الوجوه[1].

(**وَلَا نِدَّ**)؛ أي: لا مُمَاثِلَ له في الحقيقة والذات.

(**وَلَا مِثْلَ لَهُ**) في الذات والصفات. قال الإمام الغزالي ﷺ: المِثْلُ:

= العقل لا يقضي بوجوبه. وأمّا أن كل محتاج جائزٌ فظاهر أيضاً؛ إذ العقل لا يقضي بوجوب الاحتياج، بل يقضي بجواز زوال كلّ حاجة، فيفتقر إلى مُقتَضٍ، وهو نقيض الوجوب الثابت له. وأيضاً، فإنّ زوال كل حاجة لا يكون إلا بمستغنٍ على الإطلاق، وهو الإله تعالى؛ وإلا تسلسل.

ثم قرر الشريف طريقة عقلية أخرى في تنزيه الله تعالى عن النقائص فقال: طريقة أخرى في نفي النقائص والآفات عنه تعالى أن نقول: الآفة والنقائص عند أهل الحق عبارة عن أضداد الإدراكات والعلم والحياة وسائر صفات الكمال، فإنّ ضدّ إدراك البصر: العمى، وآفة السمع: الصمم، وآفة الكلام: الخرس، وآفة الإرادة: الكراهة، وآفة الحياة: الموت، وآفة العلم: الغفلة والنسيان والنوم والشك والجهل والظن والاعتقاد، وآفة القدرة: العجز، ولا يصح قيام هذه الآفات به تعالى؛ لأنها إمّا أن تكون واجبة أو جائزة: فالقول بجوازها محال؛ وإلا لزم منه قيامُ الحوادث بذاته تعالى، والقول بوجوبها محال؛ وإلا لزم منه عَدمُ القديم، أو اجتماعُ الضدين، ويلزم منه أن لا يُوجَد موجودٌ، وقد وُجِد. (راجع: أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية ص٢٢٤، ٢٢٥).

(١) **قال الشيخ الشهرستاني**: «لنا دليل شامل يعم إبطال مذاهب المشبهة جملة، فنقول: التقدّر بالأشكال والصور والتغير بالحوادث دليل الحدوث، فلو كان الباري ﷻ متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحدّ ونهاية مختصاً بجهة متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدَثاً؛ إذ العقل بصريحه يقضي بأن الأقدار في تجويز العقل متساوية، فما من قدر وشكل يقدّره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بقدر آخر، واختصاصه بقدر معيّن وتميزه بجهة ومسافة يستدعي مخصِّصاً، ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ذاتاً لم تكن موصوفة بصفة، ثم صارت موصوفة فقد تغيّرت عما كانت عليه، والتغيّر دليل الحدوث، فإنه لم يستدل على حدوث الكائنات إلا بالتغير الطارئ عليها. وبالجملة، فالتغير يستدعي مغيّراً خارجاً من ذات المغيِّر، والمقدّر يستدعي مقدِّراً. (نهاية الأقدام ص٦٤).

عبارة عن المساوي في جميع الصفات، والمِثَالُ لا يحتاج فيه إلى المساواة، فالمثال في حق الله ـ تعالى ـ جَائِزٌ، والمِثْلُ باطِلٌ؛ فإنّ المِثَالَ: هو ما يوضِّحُ الشيءَ، والمِثْلَ: ما يشابه الشيء.

(**وَلَا شَرِيكَ لَهُ**) في الإلهية؛ يعني: يَمتَنِعُ وجودُ إلَهَين.

واحتجوا عليه بوجهين:

ـ **الأول**: لو وُجدَ إلَهَانِ قَادِرَانِ لكان نِسبَةُ المقدورات إليهما سواء؛ إذ المقتضي للقُدرَةِ ذاتُهما، وللمقدورية الإمكانُ، فإذا وقع مقدورٌ مُعَيَّنٌ فإمّا أن يقع بقدرتهما وإنه باطل لامتناع مقدور واحد بين قادرين، [٢٣/ب]، وإمّا بقدرة أحدهما دون الآخر فيلزم الترجِيحُ بلا مُرَجِّحٍ.

ـ **الثاني**: لو فرضنا إلَهَيْنِ، فإذا أراد أحدُهُما حَركَةَ جِسمٍ، فإن أمكنَ للآخر إرادَة سكونه فلنَفْرِض وُقوعَ تلك الإرادة، فإنّ ما هو ممكن لا يَلزَمُ من وقوعه محال؛ وإلا كان مُمتنِعاً لا مُمكِناً، وحينئذ إمّا أن يحصل مرادهما فيلزم [اجتماع][(١)] الضدين وهو محال، أو لا يحصل مرادهما فيلزم ارتفاع النقيضين، ويلزم عجزهما أيضاً، والعاجز لا يكون إلَهاً؛ لأن العجز أَمارَةُ الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج. وإن لم يمكن للآخر إرادة سكونه فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، والعاجز لا يكون إلٰها.

وهذا دليل التمانع نطق به الكتاب القديمُ في قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى هذا حجة قطعية، لا إقناعية[(٢)]

---

(١) زيادة ليست يالأصل.

(٢) بين العلماء أن قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ يصلح أن يكون دليلاً إقناعياً إذا حملنا الفساد الوارد في الآية على اختلال نظام السماوات والأرض؛ وذلك لما تقرر عادة من فساد المحكوم فيه عند تعدد الحاكم، فالملازمة بين التعدد والفساد عادية. وإن أريد بالفساد عدمهما بمعنى أن فرض تعدد الآلهة يستلزم انتفاء السماوات والأرض، فيكون هذا الدليل برهانياً قطعياً لاستلزم التعدد المستلزم لجواز التمانع المستلزم للعجز المستلزم لانتفاء السماوات والأرض، وهو محال للمشاهدة.
قال الشيخ الدسوقي: إن أريد بالفساد عدم الكون وعدم الوجود من أصله كانت =

كما قيل؛ لأن المراد بالفساد الفسادُ بالفعل[1]؛ أي: خروجهما عن هذا النظام المشاهد، فحينئذ مُجرَّد تعدد الآلهة يستلزم الفساد؛ لأن جواز الاتفاق على خلق هذا النظام ممنوع.

ومعرفة هذا مبنية على مقدِّمَة، وهي أنّ الأمة أجمعت على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، [٢٣/ب]، وأهل الحقِّ اتفقوا على أنّ الإرادة تلازمُ الفعل؛ أعني: كل ما هو مُراد الصانع فهو مفعولُه، وكل ما هو مفعوله فهو مراده. وإذا ثبت هذا قلنا: لا يجوز الاتفاق بين الصانعين لأنهما لا يخلو:

- إمّا أن يتفقا بالضرورة فهو عجز، والعاجز لا يجوز أن يكون إلَهاً.
- أو بالاختيار، فحينئذ لا يخلو:
  - إما أن يتَّفِقَا على خَلْقِ شَيْءٍ.
  - أو يخلق أحدهما دون الآخر، ومن لم يخلق لا يزاحم من يخلق.

لا يجوز الأول؛ لأنه يلزم اجتماعُ المؤثِّرَين على أثَرٍ واحِدٍ وهو محال. فكذا الثاني لأنه إذا كان الفِعلُ لأحدهما لم يَكُنْ للآخر، وإذا لم يَكُنْ الفِعلُ له لا يكون مُرَاداً له؛ لِمَا ثبت في المقدمة أنّ الفعل والإرادة متلازمان، فلا يكون إلا مُضطَرّاً في الاتفاق، والمُضطَرُّ لا يكون إلَهاً. وأيضاً يلزم ترجِيحُ الفاعِلِ بلا مُرَجِّحٍ، وعَجْزُ الآخر، وهو مُنَافٍ للإلٰهية، فلا بُدَّ من الاختلاف، وبالاختلاف لَزِمَ التمانعُ والتطارد.

واعلم أنه يجوز التمسُّكُ في إثبات التوحيد بالدلائل النَّقْلِية؛ لأنّ صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على أن الإلٰه واحد. قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة:١٦٣].

= الملازمة قطعية، وكان الدليل برهانياً، وذلك لأنه لو تعدد الإلٰه لجاز اختلافهما ولو توافقا بالفعل، وجواز الاختلاف يلزمه جواز التمانع، وجواز التمانع يلزمه عجز الإلٰه، وعجز الإلٰه يلزمه عدم وجود السماء والأرض، لكن عدم وجودهما باطل بالمشاهدة، فما استلزمه من تعدد الإلٰه باطل. (شروح التلخيص ج٤/ ص٣٦٩، ٣٧٠).

(١) في الهامش: ط: «أي: لو تعدد الآلهة للزم عدمهما». وهذا يرجح كون الدليل برهانياً.

(وَلَا ظَهِيرَ) [٢٤/أ]؛ أي: لا مُعِينَ له في خَلْقِ الأشياء؛ لعَدِمِ احتياجه.

(وَلَا يَحُلُّ فِي غَيْرِه)؛ لأنّ الحلول هو الحصول على سبيل التَّبَعِيَّة، وإنه ينافي الوجوب الذاتي.

وأيضاً لو استغنى عن المحل لذاته لم يحلّ فيه؛ إذ لا بد في الحلول من حاجَةٍ، ويستحيلُ أن يَعرِض للغَنِيّ بالذات ما يُحْوِجُه إلى المَحَلّ؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، وإذا احتاج لزم إمكانُه وقِدَمُ المحلّ.

وكما لا تَحُلُّ ذاتُه في غيره لا تَحُلُّ صفاتُه؛ لأن الانتقال لا يتصور على الصفات، وإنما هو من خواص الذوات، لا مُطلَقاً بل الأجسام.

(وَلَا يَقُومُ بِذَاتِهِ حَادِثٌ)؛ لأنّ صفات الله تعالى لا بُدَّ وأن تكون صفات كمال ونعوت الجلال، فلو كانت صِفةٌ منها حادثة لكان ذاتُه قبل تلك الصفة خالِياً عن صفة كمالٍ، والخالي عن صفة الكمالِ ناقِصٌ باعتبار تلك الصفة، وقد ثبت كمالُه من جميع الجهات.

ولأنّه تعالى لا يتأثَّرُ عن غيره، ولو قام به حادِثٌ لكان ذاتُه متأثِّرة عن الغير متغيرة به، وذلك محال[١].

---

(١) استحالة التغيّر على الله واستحالة قيام صفة حادثة بذاته: أمرٌ متفق عليه بين أهل السُّنَّة، فقد قال الإمام إسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ): «وكلماتُ الله وقدرةُ الله ونعتُه **وصفاتُه كاملات غير مخلوقات، دائمات أزليات، وليست بمحدَثات فتبيد، ولا كان ربناً ناقصاً فيزيد**». (شرح السُّنَّة ص٨١ ـ ٨٢. تحقيق: جمال عزون).

وقال الإمام الطبري في «التبصير» في كلامه عن صفات الله تعالى: **لا يجوز تحوُّلها أو تبديلها أو تغيرها عما لم يزل الله ـ تعالى ذكره ـ بها موصوفاً. (ص١٥٠).**

وقال الإمام ابن أبي زيد القيرواني في الرسالة: وله الأسماء الحسنى والصفات العلى. **لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. تعالى أن تكون صفاته مخلوقة وأسماؤه مُحدَثة.**

وقال القاضي عبد الوهاب البغدادي في شرحها: «**ولا يجوز أن تكون ذاتُ القديم محلاً للحوادث**». (ص١٩١).

وقال الإمام البغوي في شرح السُّنَّة: **ليس لله** ﷻ صفةٌ حادِثة، ولا اسمٌ حادِث، فهو قديمٌ بجميع أسمائه وصفاته ﷻ وتقدست أسماؤه. (ج١٦/ ص٢٥٧).

تنبيه:

الصفات على ثلاثة أقسام:

ـ حقيقيَّةٌ محضة: كالسواد والبياض، والوجود والحياة.

ـ وحقيقيَّةٌ ذات إضافَةٍ: كالعلم والإرادة والقدرة.

ـ وإضافِيَّةٌ محضة: كالقَبلِيَّةِ والبَعْدِيَّة.

ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته ـ تعالى ـ التغيُّرُ في القسم الأوَّل مُطلَقاً، ويجوزُ في القسم الثالث مُطلَقاً، وأمّا القسم الثاني فإنه لا يجوز التغيُّر في نفسه ويجوز في تَعلُّقِه.

وأمّا السُّلُوبُ، فما نُسِبَ إلى ما يستحيل باتصاف الباري ـ تعالى ـ به امتنع تجدُّدُه، كما في قولنا: ليس بجِسمٍ ولا جوهَرٍ ولا عَرَضٍ.

(وَلَا يَتَّحِدُ بِغَيْرِهِ)؛ لأنّ المفهوم الحقيقي للاتِّحادِ: هو أن يصير شَيْءٌ بعَيْنِهِ شَيْئاً آخرَ، وهو متصوَّرٌ على وجهين:

أحدُهما: أن يكون هناك شيئان؛ كزَيد وعمرو مثلاً، فيتحدان بأن يصير زيدٌ عمراً وبالعكس.

والثاني: أن يكون هناك شيءٌ واحد؛ كزيد، فيصيرُ هو بعينه شخصاً آخر غيره.

وكلا الوجهين محال ببديهة العقل؛ لأن الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وبين الماهية والهوية اختلافٌ وتغايرٌ بالذات، ولا يُعقَلُ زوالُه.

أيضاً، لا اتِّصالَ بين القديم والحادث، فكيف يتصور الاتحاد!؟ تعالى عن ذلك.

اعلم أنّ الاتحاد قد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيءٍ شيئاً آخر بطريق الاستحالة؛ أعني: التغيُّرِ والانتقالِ، دَفْعِيّاً كان كما يقال: صار [٢٥/أ] الماء هواءً، أو تدريجياً كما يقال: صارَ الأسودُ أبيضَ. وقد يطلق أيضاً بطريق المجاز على صيرورة شيءٍ شيئاً آخر بطريق التركيب، وهو أن ينضم شيء إلى شيء فيتحصل منهما شيءٌ ثالث، كما يقال: صارَ الترابُ طيناً، والخَشبُ

سريراً. والاتحاد بهذين المعنيين لا شكّ في جوازه، بل وقوعه في حق الحادث.

(**لَيْسَ بِجَوْهَرٍ**)، أمّا عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزّأ، وهو مُتَحيِّزٌ وجُزءٌ من الجسم. وأمّا عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع، مُجرَّداً كان أو مُتحيِّزاً، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، والإمكانُ والتحيُّزُ محالان عليه تعالى.

(**وَلَا عَرَضٍ**)؛ لاحتياج العَرَضِ في وُجودِه إلى مَحَلٍّ، والواجبُ ـ تعالى ـ مُستَغْنٍ عن جميع ما عداه.

(**وَلَا جِسْمٍ**)؛ لأنّ الجسمَ مَوجُودٌ مُمكنٌ مُتَحَيِّزٌ قابِل للقسمة، وهذه الصفات واجبةُ الانتفاء عنه تعالى لئلا يلزم تركُّبُه وحدوثُه؛ لأن كل جسم يستحيل خلوُّه عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والهيئة والمقدار، وكل ذلك من سمات الحدوث، تعالى عن ذلك وعن الاحتياج إلى حيِّزٍ وغيره.

(**وَلَا فِي حَيِّزٍ**)؛ أي: مكانٍ.

(**وَ**) لا في (**جِهَةٍ**) من عُلُوٍّ أو سُفْلٍ أو غيرهما؛ لأنه لو كان الربُّ ـ تعالى ـ في مكانٍ أو جهةٍ لزم قِدَمُ المكان أو الجهة، وقد برهنَّا أن لا قديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق.

ولأنّ المُتمَكِّنَ مُحتاجٌ إلى مكانِه بحيث يستحيلُ وجودُه بدونه، والمكانُ مُستَغنٍ عن المُتمَكِّنِ لجواز الخلاء، فيلزَمُ إمكانُ الواجبِ ووجوبُ المُمكنِ، وكلاهُما باطل.

والجهاتُ هو الذي خَلقَها وأحدثها بواسطة خَلْقِ الإنسان؛ إذ خَلَقَ له طرفين أحدُهما يعتمد على الأرض ويسمى رِجْلاً، والآخر يقابله ويسمى رَأساً، فحَدَثَ اسمُ الفَوْقِ لما يلي جهة الرأس، واسم السُّفْلِ لما يلي جهة الرِّجْل، وخَلَقَ له يدين إحداهما أقوى من الأخرى في الغالب فحَدَثَ اسمُ اليمين للأقوى والشمال لما يقابله وسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً وأخرى

شمالاً، وخَلَقَ له جانبين يُبصِرُ من أحدهما ويتحرَّك إليه فحدث اسم القُدَّامِ له، واسمُ الخَلْفِ لما يُقابِله، ولو لم يُخلَق الإنسان بهذه الخلقة، بل خُلِقَ مستديراً؛ كالكرة لم يكن لهذه الجهات وُجودٌ.

واعلم أنه تعالى لا يجري عليه زمانٌ؛ لأنّ الزمان عندنا عبارة عن مُتجَدِّدٍ يُقدَّرُ به مُتجَدِّدٌ آخر، وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة التي للفلك الأعظم، وهما حادثان.

وهو الذي خَلَقَ الزمانَ والمكانَ؛ لأنه أوَّلٌ آخِرٌ ظاهِرٌ باطِنٌ، تفانت الأوائلُ والأواخرُ في أزليَّتِه وأبديَّته، تَفرَّدَ في الأزل بنَعْتِ العَظَمةِ والجَلالِ قبل الكَوْنِ والمَكانِ والدّهر والأزمان، عَرفنا الزمان والمكان بتعريفه إيّانا، وإن شاء كوَّننَا ولم نَعرِف زماناً ولا مكاناً، وكَوَّننا في المكان ولو شاء كَوَّنَنا ولا مكانَ؛ لأنه قد كَوَّنَ المكانَ لا في مكانٍ؛ إذ لو كان في مكانٍ لتسلسل، فعِلْمُنا بأنّا لا نكون إلا في مكانٍ من قضايا عقولنا، وهذه القضايا هيأها لنا لنعقل بها المعقول ونعلم بها المعلوم، ولو شاء هيّأ لنا غيرها، فعَوالُم قدرته غير محصورة، فلا تَحصِر القدرةَ بعقلك؛ إذ العقلُ قوَّتُه أن يحصر الحكمة، فأمّا القدرة فلا يَحصِرُها.

(وَلَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِهُنَا) قَريباً، **(وَهُنَاكَ)** بَعِيداً؛ لأنّ كل ما يُشارُ إليه بالإشارة الحسية فهو مُتناهٍ من جميع الجوانب، وكل ما كان متناهِياً من جميع الجوانب فهو حَادِثٌ.

(وَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الحَرَكَةُ)؛ لأنّ الحركةَ: عبارة عن حصول جسمٍ في مكان بعد حصوله في مكانٍ آخر، وقد ثبت تنزيهه عن المكان وكونه جسماً.

(وَالِانْتِقَالُ) لأن الانتقالَ عبارة عن حصول الجسم بتمام أجزائه في محلٍّ [٢٦/ب] بعد حصوله بتمامِ أجزائه في محلٍّ آخرَ، وذلك مُحالٌ على الله تعالى.

والظواهر الموهمة للتجسيم والحركة والانتقال والإشارة إليه وكونه في

الجهة والمكان ظنِّيَّةٌ[1] لا تُعارِضُ اليقينيَّات الدَّالَّة على نَفْيِهَا، ومهما تعارضَ دليلان وجب العملُ بهما ما أمكن، فنُأوِّلُ الظواهر، إمَّا إجمالاً ونُفَوِّضُ تفصيلَه إلى الله تعالى كما هو رأي من يقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وعليه أكثر السلف، كما روي عن أحمد: «الاستواءُ معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنها بدعة[2]». وإمّا تفصيلاً كما رأي طائفة.

(**وَلَا الجَهْلُ**)، ولا يصح عليه الجهل؛ لأنه نَقصٌ عظيم، وهو مُنزَّهٌ عن جميع النقائص، ولأنه قد ثبت اتصافُه بالعلم بجميع الأشياء، فلا يجوز اتصافُه بضدِّه.

(**وَلَا الكَذِبُ**)؛ لأنه من أفحش النقائص وأسمج القبائح، ولأنه من الصفات الجائزة الثبوت والانتفاء في الممكنات التي يحتاجُ ثبوتُها إلى مُخَصِّصٍ غير الموصوف بها؛ كالحدوث والتركيب والتشكّل والتلوّن والطول والعَرْض والطعم والرائحة والألم واللذة والشبع والجوع والعطش، والله تعالى مُنزَّهٌ عنها.

(**وَأَنَّهُ مَرْئِيٌّ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ غَيْرِ مُوَازَاةٍ وَمُقَابَلَةٍ**

---

(١) يعني: ظنية الدلالة.

(٢) هذا الكلام المتين اشتهرت نسبته للإمام مالك رضي الله عنه بعبارة: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ويفهم بما فسره أهل السُّنَّة والجماعة بقولهم: قوله رضي الله عنه: الاستواء معلوم؛ يعني: أن محامل الاستواء في لسان العرب والتي تصح في حق الله تعالى معلومة، ومنها القهر والغلبة أو القصد إلى خلق شيء في العرش، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١]؛ أي: قصد إلى خلقها، أو يراد منه التناهي في صفة الكمال؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، فهذه المحامل للاستواء معلومة من اللسان العربي، وقوله رضي الله عنه: «والكيف مجهول»؛ يعني: أن تعيين بعضٍ منها مراداً لله تعالى مجهول لنا. قوله رضي الله عنه: «والإيمان به واجب» يعني: التصديقُ بأن له معنًى يَصِحّ في وصفه تعالى واجب. قوله رضي الله عنه: «والسؤال عنه بدعة»؛ يعني: أن تعيينه بطرق الظنون بدعة، فإنه لم يُعهَد من الصحابة رضي الله عنهم التصرّفُ في أسماء الله تعالى وصفاته بالظنون، وحيث عملوا بالظنون إنما عملوا بها في تفاصيل الأحكام الشرعية، لا في المعتقدات الإيمانية.

وَجِهَةٍ[1])، بحاسة البصر، بأن يخلق اللهُ ـ تعالى ـ لنا في الدار الآخرة عَيناً أقوى من هذه العين؛ لأن العين والحدقة يوم القيامة لا تبقيان على [٢٧/أ] هذه الطبيعة المفهومة في الدنيا، فنراه من غير موازاة ومقابلة وجهة لتنزُّهِه ـ تعالى ـ عنها؛ لأنها من علامات الحدوث.

هذا ما تفرَّد به أهل السُّنَّة، وخالَفهم في ذلك سائرُ الفرق. والكرامية والمجسمة وإن جوّزوا رؤيتَه لكن بناءً على اعتقادهم كونُه جِسماً وفي جِهةٍ، وأمّا الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجودُه، فضلاً عن رؤيته. وقد ثبت جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل:

أما النقل: قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن

---

(١) قال الإمام الحافظ النووي: اعلم أن مذهب أهل السُّنَّة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين. ثم قال: مذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك على جهة الاتفاق، لا على سبيل الاشتراط، وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله الجلية، **ولا يلزم من رؤية الله تعالى إثبات جهة، تعالى عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه لا في جهة**. (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج٣/ ص١٦).

وقال الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام: أبو بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في كتاب اعتقاد أهل السُّنَّة: «ويعتقدون جواز الرؤية من العباد المتقين لله ﷻ في القيامة دون الدنيا، ووجوبَها لمن جعل ذلك ثواباً له في الآخرة، كما قال: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، وقال في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ [المطففين: ١٥]، فلو كان المؤمنون كلهم والكافرون كلهم لا يرونه كانوا بأجمعهم عنه محجوبين. **وذلك من غير اعتقاد التجسيم في الله ﷻ ولا التحديد له، ولكن يرونه جلّ وعزّ بأعينهم على ما يشاء بلا كيف**». (ص٤٣. تحقيق: جمال عزون. نشر دار ابن حزم ١٩٩٩م).

وقال الإمام أبو بكر النقاش في تفسيره إشفاء الصدور في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣] «**إن الله ﷻ يُرَى بالأعين، بلا حدّ، ولا نهاية، ولا مقابَلة، ولا محاذاة؛** لأنه ليس كالأشياء فيرى كما تُرَى الأشياء». (مخطوط ق٣٤/ ب).

تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والاحتجاجُ به من وجهين:

الأول: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤيةَ، ولو امتنعت لما سأل؛ لأنه حينئذ إمّا أن يعلم امتناعه أو يجهله: فإن علمه فالعاقلُ لا يطلب المحالَ؛ لأنه عَبَثٌ، وإن جهله فالجاهل بما يستحيل على الله لا يصلح للنبوة؛ إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقَّةِ والأعمال الصالحة، ولا ريب في نبوته عليه السلام؛ لأنه من أولي العزم من المرسلين.

الثاني: أنه تعالى عَلَّقَ الرؤية على استقرار الجَبل، واستقرارُ الجبل أمرٌ ممكن في نفسه، وما عُلِّقَ على المُمكنِ مُمكنٌ؛ لأن معناه الإخبارُ بثبوت المعلَّقِ عند ثبوت المعلَّق به، والمحالُ لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وأما العقل: فهو أنّا نرى الأعراض؛ كالألوان والأضواء، ونرى الجواهر؛ كالطول والعرض في الجسم، ولا بد من علَّةٍ مشتركة بينهما مُصحِّحَةٍ للرؤية بحيث تتحقَّقُ بتحقُّقِها وتنتفي بانتفائها، وهي الوجودُ أو الحدوثُ؛ لأن الإمكان لا يصح أن يكون عِلَّةً للرؤية؛ لأنّ مُتعلَّق الرؤية هو ما يختَصُّ بالموجود، ولا يصح رؤية المعدوم، والإمكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم.

لكن الحدوثَ لا يصلح أن يكون عِلَّةً لصحة الرؤية؛ لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عَدمٍ سابق، والعَدمُ لا يَصلُح أن يكون جزءَ العلَّةِ، فلم يبق إلا الوجودُ، وهو مُشترَك بينهما[1] وبين الواجب، وعلة صحة الرؤية مُحقَّقَةٌ في حَقِّ الله تعالى، فتتحقَّقُ صِحَّةُ الرؤية.

وهذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجودٍ؛ كالأصوات والروائح وغيرها، ولا يلزم من صحة الرؤية لشيءٍ تَحقُّقَ الرؤية له، وإنما لا يُرى أمثال هذه الأشياء لجريان العادة من الله تعالى بذلك، ولا يمتنع أن يخلق فينا

---

(١) أي: الجواهر والأعراض.

رؤيتها. وليس إنكار الخصم إلا استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية، والأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تُؤخَذ من العادات، بل مما تحكُمُ به العقولُ الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات.

والمراد بعِلَّةِ صحة الرؤية مُتعلَّقُها، والمُدَّعَى أنّ متعلَّقَها ليس خصوصية واحدٍ من الجوهر والعَرَض، فإنا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه إلا أنه هوية[1] من الهويات، وأما خصوصيتها وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها، بل نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته، ثم ربما نفصّله إلى جواهر هي أعضاؤه وإلى أعراض تقوم بها، وربما نغفل عن ذلك التفصيل، حتى لو سُئِلنَا عن كثير منها لم نَعلَمْها ولم نكن قد أبصرناها، ولو لم يكن متعلَّقُ الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراكُ من خصوصيات الهويات، بل كان الهوية التي بها الافتراق ـ أعني: خصوصية هوية زيد مثلاً ـ لما كان الحال كذلك؛ لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصياتها، ولا معنى للوجود الخارجي المشترك بين الواجب والممكن إلا كون الشيء له هوية شخصية.

ولا ينافي ما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته؛ لأنه لم يُرِد به أنّ مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني، بل أراد أن الوجود ومَعْرُوضَهُ ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم أحدهما بالأخرى؛ كالسواد بالجسم؛ لأن الوجود أمرٌ اعتباري فلا تَشخُّصَ له في الخارج تَشخُّصاً مُغايِراً لتَشخُّصِ الموجود[2]، فالاتحاد باعتبار ما صَدَقَ عليه، وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود، ولا يخفى أنّ الأمر المشترك من حيث هو لا يكون مُتعلَّقَ الرؤية، بل بشرط تَشخُّصِهِ في ضِمنِ فردٍ لا على التَّعيين، وهذا التشخُّصُ ليس مقصوداً بالذات في أصل الرؤية، بل مقصوداً بالتبع لهوية ما، لا على التعيين؛ كجِرْمِ المرآة المخصوصة لما يرى فيه.

وقد ثبت وقوع رؤيته تعالى بالكتاب والسُّنَّة:

---

(١) في الهامش: المراد بالهوية التشخص الخارجي.
(٢) في الهامش: أي: وإن اختلافاً مفهوماً.

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، وَجهُ الاحتجاج بالآية الكريمة أن النظر في اللغة:

ـ جاء بمعنى الانتظار، ويستعمل بغير صلة، بل يُعدَّى بنفسه؛ قال تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]؛ أي: انتظرونا.

ـ وجاء بمعنى التفكُّر والاعتبار، ويستعمل حينئذ بـ«في»، يقال: نَظَرْتُ فِي الأَمْرِ الفُلَانِيِّ؛ أي: تفَكَّرْتُ واعْتَبَرْتُ.

ـ وجاء بمعنى الرأفة والتعطّف، ويستعمل حينئذ بـ«اللام»، يقال: نَظَرَ الأَمِيرُ لِفُلَانٍ؛ أي: رَأَفَ بِهِ وَتَعَطَّفَ.

ـ وجاء بمعنى الرؤية، ويستعمل حينئذ بـ«إلى»، قال الشاعر:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَّنَ اللهُ وَجْهَهُ ... فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَاصِفٍ تَقْضِي

والنظر في الآية موصول بـ«إلى»، فوَجَبَ حَمْلُهُ على الرؤية، فتكون واقعة في ذلك اليوم، وهو المطلوب.

وليس بمعنى الانتظار؛ لأن الانتظار غَمٌّ، فلا يَصلُح الإخبارُ به للبشارة، مع أنّ الآية وردت مُبشِّرَةً للمؤمنين.

وقد يقع[1] مجازاً عن تقليب الحدقة من غير رؤيةٍ، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، ولا شك أن تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية فيه نوع عقوبةٍ، فلا يكون مراداً في الآية.

وقوله تعالى في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]، ذكره تحقيراً لشأنهم، فلزم منه كون المؤمنين مبرَّئين عنه، فوجب أن لا يكونوا محجوبين، بل رائين.

وأما السُّنَّة، فقوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر**»[2].

---

(١) أي: النظر.

(٢) أخرجه البخاري في المواقيت، باب فضل صلاة العصر. ومسلم في المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر.

والـمُعتَمدُ في إثبات الوقوع وصحَّتِه إجماعُ الأُمَّةِ ـ قبل حدوث المخالِفين ـ على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها، وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما، ومثل هذا الإجماع مفيدٌ لليقين.

والمنكِر للرؤية دليله قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار إنما هو الرؤية بمعنى أدركته ببصري؛ يعني: رأيته؛ يعني: لا فرق إلا في اللفظ، أو هما أمران متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر، والآية نفت أن يراه بَصَرٌ من الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالَغة، [٢٩/ب]، ولأنه تعالى تمدَّحَ بكونه لا يُرَى، وما كان من الصفات عَدَمُه مدحاً كان وجودُه نقصاً يَجِبُ تنزيهُه عنه.

والجواب:

أما على الوجه الأول، فمن وجوه:

ـ **الأول**: أن الإدراك هو الرؤية مع الإحاطة بجوانب المرئي؛ إذ حقيقته النيلُ والوصول؛ ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]؛ أي: ملحوقون، والرؤية المكيَّفَةُ بكيفية الإحاطة أخصُّ مُطلَقاً من الرؤية المُطلَقة، فلا يلزم من نَفْيِ الأخصِّ ـ لامتناع إحاطة الرؤية به تعالى ـ نَفْيُ الأعَمِّ.

ـ **الثاني**: أن تدركَ الأبصارُ موجبة كلية؛ لأنّ موضوعة جَمْعٌ مُحلّى باللام الاستغراقية، وقد دخل عليها النَّفْيُ فرفعها، ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية.

وبالجملة[١]، فيحتمل قوله تعالى إسناد النفي إلى الكل بأن يلاحَظ أوَّلاً دخولُ النفي، ثم وُرودُ العموم عليه فيكون سالبة كلية، ويحتمل نفي الإسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم، ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية، ومع الاحتمال الثاني لم يبق للمنكر حجة علينا؛ لأنّ أبصار الكفار لا تُدرِكُه إجماعاً.

---

(١) في الهامش: قوله وبالجملة، يريد: والدليل إذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال.

هذا لو ثبت أنّ اللام في الجمع للعموم، وإلا عكسنا القضية وقلنا: لا تدركه الأبصار: سالبة غير مُسوَّرة، فيكون في قوة الجزئية، فالمعنيُّ: لا تُدرِكُه بعض الأبصار. وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض، فالآية حجة لنا لا علينا.

ـ **الثالث**: أنّ الآية وإن عمّت في الأشخاص باستغراق اللام فإنها لا تَعُمُّ في الأزمان، فإنها سالبة مطلقة لا دائمة، ونحن نقول بموجبه حيث لا يُرَى في الدنيا.

وأما عن الوجه الثاني، وهو قولهم: تَمدَّحَ بأنه لا يُرَى، فنقول: هذا مُدعاكُم، فأين الدليل عليه؟ بل لنا الحجة فيه على صحة الرؤية؛ لأنه لو امتنعت لما حصل المدح، وإنما المدح للمتمنع المتعزز[١] بحجاب الكبرياء.

ولأن عدم رؤيته في الدنيا كما هو العادة، مع أنه أقرب إليهم من حبل الوريد كاف في المدح، فلا ينافي رؤيته في الدار الآخرة.

واستعظامه تعالى الرؤية إنما كان لطلب قوم موسى عليه السلام الرؤية تعنُّتاً وعناداً، أو لطلبهم الرؤية في الدنيا مع عدم تقوّيهم على ذلك.

وقوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] ليس «لن» فيه للتأبيد، بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط، ولهذا يؤكد بـ«أبداً».

ولو سُلِّمَ أنه للتأبيد، فإنما يكون ذلك في الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]؛ لأنه يتمنون الموت في الآخرة للتخلُّصِ من العقوبة.

اعلم أنه صحَّ في الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إن لله سبعة وسبعين حجاباً من نور، لو كشف واحد منها أحرقت سُبحات وجهه من أدركته**»[٢]، فرؤية العيان متعذِّرَةٌ في هذه الدار؛ لأنه جُعلَ الكشفُ معلَّقاً

---

(١) في الهامش: رفيع الشأن.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «**إن الله لا ينام**»؛ وابن ماجه في =

بالإحراق، فيكون ذلك إذا وردت الرؤية على محل قابل للفناء والهلاك، والعبد إذا تبوّأ دار القرار، وأُلبِسَ خِلَعَ البقاء والاستمرار، وصار يعوم في بحر الأنوار، وقعد في مقعد الصدق والوصال، ينطلق من وثاق الفناء والزوال، فتُكشَفُ الحجب وتنجلي السبحات، فتصادف محلاً أمن الاحتراق والآفات، فصارت الصفات على غير طبيعة هذه الصفات، وكلما أترعت له كؤوس التجلي استغاث بـ«هلم» و«هات»، كما رآه النبي ﷺ بنظره الظاهر في اليقظة ليلة المعراج ووطئ عالَم المُلك والمَلَكوت لمحة البصر بالاندراج، فسبحانه وتعالى تراهُ القلوب في الدنيا بنظر الإيمان، وتراه الأبصار في الأخرى بنظر العيان.

(مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ).

أجمع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق هذا القول، وقد روي عن النبي ﷺ.

وقوله: «**مَا شَاءَ اللهُ كَانَ**» دليل على أنه غير مُريدٍ لِمَا لا يكون، وذلك أنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ لَم يَشَأْهُ اللهُ تعالى.

وقوله: «**وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ**» دليل على أنه مُريدٌ لكل ما كان ويكون؛ لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كُلُّ مَا كَانَ وَيَكُونُ فَقَدْ شَاءَهُ اللهُ تعالى، فكلُّ كائنٍ مُرادٌ له، وما ليس بكائنٍ ليس بمُرادٍ له.

= المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية؛ وأحمد في أول مسند الكوفيين، من حديث أبي موسى الأشعري (ج١٤/ ص٥٢٠).

وقال الإمام النووي في شرح هذا الحديث: مَعْنَى «سُبُحَات وَجْهه»: نُوره وَجَلَاله وَبَهَاؤُهُ. وَأَمَّا الْحِجَاب فَأَصْله فِي اللُّغَة الْمَنْع وَالسَّتْر، وَحَقِيقَة الْحِجَاب إِنَّمَا تَكُون لِلْأَجْسَام الْمَحْدُودَة، وَاَللهُ مُنَزَّه عَنْ الْجِسْم وَالْحَدّ، وَالْمُرَاد هُنَا الْمَانِع مِنْ رُؤْيَته، وَسُمِّيَ ذَلِكَ الْمَانِع نُوراً أَوْ ناراً؛ لِأَنَّهُمَا يَمْنَعَانِ مِنْ الْإِدْرَاك فِي الْعَادَة لِشُعَاعِهِمَا. وَالْمُرَاد بِالْوَجْهِ: الذَّات. وَالْمُرَاد بِمَا اِنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَره مِنْ خَلْقه: جَمِيع الْمَخْلُوقَات؛ لِأَنَّ بَصَره ـ سُبْحَانه وَتَعَالَى ـ مُحِيط بِجَمِيعِ الْكَائِنَات. وَلَفْظَة (مَنْ) لِبَيَانِ الْجِنْس، لا لِلتَّبْعِيضِ، وَالتَّقْدِير: لَوْ أَزَالَ الْمَانِع مِنْ رُؤْيَته ـ وَهُوَ الْحِجَاب الْمُسَمَّى نُوراً أَوْ نَاراً ـ وَتَجَلَّى لِخَلْقِهِ لَأَحْرَقَ جَلالُ ذَاته جَمِيعَ مَخْلُوقَاته. (المنهاج، ج٣/ ص١٣، ١٤).

لكن منهم من لا يجوّز إسناد بعض الكائنات إليه مفصّلاً، فلا يقال: الكفر والفسق مراد الله؛ لإيهامه الكفرَ وهو أنّ الكفر أو الفسق مأمور به لما قيل من أن الأمر بمعنى الإرادة. ولا يصح أنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير؛ لأن أسماء الله توقيفية. ولا يقال: له الزوجات والأولاد؛ لإيهامه إضافة غير الملْكِ إليه.

واعلم أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة: هو إرادتُه الأزليَّةُ المتعلِّقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال. وقَدَرُهُ: إيجادُه إيَّاها على قَدَرٍ مخصوص وتقدير مُعيَّنٍ في ذواتها وأحوالها.

وأمّا عند الفلاسفة، فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجودُ حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جعلها على أحسن الوجوه وأكملها. والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون عِلمَهُ ـ تعالى ـ بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودَها إلى ذلك العِلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم، ولذلك يلقَّبون بالقَدَرِيَّة.

وقولهم: من يقول بالقَدَر خيره وشره من الله أولى باسم القَدَرِيَّة، يَرُدُّهُ قوله ﷺ: «**القدريةُ مجوس هذه الأمة**»[1]، فإنّه يقتضي مشاركتهم للمجوس

(١) الحديث أخرجه أبو داود في السُّنَّة، باب في القدر؛ والحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان (ص١٤٩). قَالَ الْخَطَّابِيُّ: إِنَّمَا جَعَلَهُمْ مَجُوساً؛ لِمُضَاهَاةِ مَذْهَبهمْ مَذْهَب الْمَجُوس فِي قَوْلهمْ بِالْأَصْلَيْنِ وَهُمَا النُّور وَالظُّلْمَة يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخَيْر مِنْ فِعْل النُّور وَالشَّرّ مِنْ فِعْل الظُّلْمَة، فصَارُوا ثَانَوِيَّة، وَكَذَلِكَ الْقَدَرِيَّة يُضِيفُونَ الْخَيْر إِلَى الله ﷿ وَالشَّرّ إِلَى غَيْره، وَالله سُبْحَانه خَالِق الْخَيْر وَالشَّرّ، لَا يَكُون شَيْء مِنْهُمَا إِلَّا بِمَشِيئَتِهِ، وَخَلْقه الشَّرَّ شَرّاً فِي الْحِكْمَة كَخَلْقِهِ الْخَيْر خَيْراً، فالأَمْرانِ معاً مُضَافَانِ إِلَيْهِ خَلْقاً وَإِيجَاداً، وَإِلَى الْفَاعِلِينَ لَهُمَا مِن عِبَاده فِعْلاً وَاكْتِسَاباً. (معالم السنن ج٤/ ص٣١٧).

فيما اشتهروا به من إثبات خالِقين، وهم شاركوهم في هذه الصفة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله، وينسبون له القبائح والشرور دون الله ﷻ. ويَرُدُّهُ أيضاً قولُه ﷺ في حق القدرية: «**هم خصماء الله في القدر**»[1]، فلا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى، إنما الخصومةُ لمن يعتقد أنه يَقْدِرُ على ما لا يُريدُه الله، بل يكرهه.

(وَالكُفْرُ وَالمَعَاصِي بِخَلْقِهِ وَإِرَادَتِهِ) لما تقدَّم مِراراً.

فإن قيل: لو أراد اللهُ الكُفرَ من واحدٍ ولم يرِدْ منه الإيمانَ في وقت من الأوقات، وخلاف مراد الله مُمتنِعٌ عندكم، كان أمرُه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق؛ لأن الإيمان مُمتَنِعُ الصدور عنه حينئذ.

قلنا: الذي يمتنع التكليفُ به عندنا ما لا يكون متعلَّقاً للقدرة الكاسبة عادةً، إمّا لاستحالته في نفسه كالجَمْعِ بين النقيضين، وإمّا لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادة كالطيران، لا ما لا يكون مقدوراً بالفعل للمكلَّف به، والإيمان في نفسه أمر مقدور يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة.

والتوفيق عندنا: خَلْقُ القدرة على الطاعة. والهداية: خَلْقُ الاهتداء؛ أي: الإيمان. وعند المعتزلة هما الدعوة إلى الطاعة والإيمان، وإيضاح سبيل الرشاد. ويبطلهما الدعاء بهما: اللهم اهدِنا، اللهم وفِّقنا لما تُحِبُّ وترضى؛ لأن الطلب إنما يكون لما ليس بحاصل، والدعوة عامة لجميع الناس حاصلة لهم، وقوله ﷺ: «**اللهم اهد قومي**[2]»، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] مع أنه بيّن الطريق ودعاهم إلى الاهتداء، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢١٣]، و﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٢٧] بمعنى يخلق الاهتداء والضلالة.

---

(١) أخرج الطبراني في المعجم الأوسط «إذا كان يوم القيامة نادى مناد: ألا ليقم خصماء الله، ألا وهم القدرية».

(٢) رواه البيهقي في شعب الإيمان.

وللهداية ثلاثة منازل:

ـ **الأول**: تعريف طريق الخير والشر، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد: ١٠]، وقد خوّل الله تعالى هذه الهداية كلَّ مكلَّفٍ، بعضه بالعقل، وبعضه بألسنة الرسل. وإياه عنى بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧].

ـ **والثاني**: ما يُمدُّ به العبد حالاً فحالاً بحسب استزادته من العلم والعمل الصالح. وإياه عنى بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧].

ـ **والثالث**: نور الولاية، التي هي في أفق نور النبوة. وإياه عنى بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٢٠]، فأضاف ذلك إلى لفظ الله تعالى تعظيماً له، ثم قال: ﴿**هُوَ ٱلْهُدَىٰ**﴾، فجعله الهدى المطلق الكامل.

اعلم أنّ المقتول مَيِّتٌ بأجله الذي قَدَّرَهُ اللهُ تعالى وعَلِمَ أنه يموتُ فيه، وموته بفعله، ولا يتصوّر تغيير هذا المقدور بتقديم وتأخير؛ قال تعالى: ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ۝٥﴾ [الحجر: ٥].

والمعتزلة قالوا: بل تولَّدَ موتُه من فِعْلِ القاتل، فهو من أفعالِه لا من فعل الله تعالى. وقد بيَّنا بطلان قولهم.

والرِّزْقُ عندنا: كل ما انتفعَ به حيٌّ، سواء كان بالتغذي أو بغيره، مُباحاً أو حراماً مما ساقه الله إليه؛ إذ لا يَقبُحُ من الله شيء.

والمعتزلة فسَّروه تارةً بالحلال، وأورد عليهم: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وتارة بما لا يُمنَع من الانتفاع به، فيلزم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه، وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة، وقد صحّ عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ أن الأجل والعمل والرزق والسعادة والشقاوة تكتب في بطن الأم.

(وَلَا يَرْضَاهُ)؛ أي: لا يرضى الله بكل واحد من الكفر والمعاصي؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] رحمة عليهم لتضررهم به، ولذلك قال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ

ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾ [الحجرات: ٧].

اللهم تُب علينا حتى نتوب، واعصمنا حتى لا نعود، وحبب إلينا الطاعات، وكرِّه إلينا الخطيئات.

وفي قوله تعالى إشارة إلى أنّ عدم رضاه به باعتبار اتصاف العباد وكونهم محلّاً له لأنّ الرضا به من حيث هو من قَضاء الله طاعةٌ واجبة وليس بكفر كما تقدّم تحقيقه.

(**غَنِيٌّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ**) في ذاته وصفاته؛ لأنه الواجب من جميع الوجوه والجهات، ويحتاج إليه كل شيء في كل شيء. وقوله: «لا يحتاج» إلى آخره تفسير لمعنى الغَنِيِّ.

(**وَلَا حَاكِمَ عَلَيْهِ**)؛ إذ لَا حُكْمَ للعقل بقُبْحِ القبيح وحُسْنِ الحَسَنِ، والله غالب على أمره في كل شيء، ولذا قال:

(**وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ**) لأن الوجوب إنما يتحقق في حق من لو ترك الواجب لاستحقَّ الملامة، ولو لامَهُ أحد لنَالَهُ ضَرَرٌ، وهو سبحانه مُنزَّهٌ عن أن يكون للعقل حُكْمٌ في أفعاله فيَلُومَه أو يَلحقُه ضَرر.

وكمَا لا وجوب عليه لا وجوب عنه ولا استقباح منه؛ لأن أفعاله جميعها حسنة وإن لم يُدرِك العَقلُ وَجْهَ حُسنِه.

(**كَاللُّطْفِ**): وهو الذي يُقرِّبُ العبدَ إلى الطاعة ويُبعِدُه عن المعصية. ولا يجب عليه اللطف لأنه يُنتَقَضُ بأمورٍ لا تحصى، فإنّا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبيٌّ وفي كل بَلَدٍ معصومٌ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وكان حُكَّامُ الأطراف مجتهدين متقنين لكان لُطفاً، ولا يوجب أحد على الله ذلك، بل نَجْزِمُ بعدمه، فلا يكون واجباً.

(**وَالأَصْلَحِ**)؛ أي: ولا يجب عليه مراعاةُ الأصلح لأنّ الأصلح للكافر الفقير المعذَّبِ في الدنيا والآخرة أن لا يَخلُقَه، وقد خَلَقَه ولا يجب عليه أن لا يخلقه.

حكاية شريفة توجب القلع عن هذه القاعدة القائلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه:

قال أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه لأستاذه أبو علي الجُبَّائي:

ـ ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً؟

ـ فقال: يُثَابُ الأوَّل بالجنة، ويُعاقَب الثاني بالنار، والثالث لا يُثَاب ولا يُعَاقب.

ـ قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربّ! لو عمّرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟

ـ قال الجبائي: يقول الربُّ: كنت أعلم أنك لو عمّرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار.

ـ قال: فيقول الثاني: لِمَ لمْ تمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمتَّ أخي!؟

فبهت الجبائي، فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح، وكان هذا أول ما خالف فيه المعتزلةَ، ثم اشتغل هو من تبعه بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق على ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة.

(وَالعِوَضِ عَلَى الآلَامِ)؛ أي: ولا يجب على الله العِوَض على الآلام لأنه من أنواع اللطف، وقد مرّ أنه لا يجب عليه.

وقالت المعتزلة: الألم إن وقع جزاءً لما صدر من العبد من سببه كألم الحدِّ لم يجب على الله عِوَضُه، وإلا فإن كان الإيلامُ من الله وَجَب العِوَضُ عليه، وإن كان من مكلَّف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنيَّ عليه عِوَضاً لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه. ولهم على هذا اختلافات ركيكة شاهدة بفساده كما ذكره المصنف في «المواقف».

(**وَلَا الثَّوَابِ**)؛ أي: لا يجب على الله الجزاء على الطاعات.

وقالت المعتزلة: يجب عليه لأنه مستحَقٌّ للعبد على الله بالطاعة، فالإخلال به قبيح، وهو ممتنع عليه، وإذا كان تَركُه ممتنعاً كان الإتيان به واجباً. ولأن التكليف إمّا لا لغَرَضٍ وهو عَبَثٌ وإنه لقبيح، وإمّا لغَرَضٍ إمّا عائداً إلى الله وهو مُنزَّه عنه، وإما إلى العبد إمّا في الدنيا وإنه مشقة بلا حظ نفس فيه، وإمّا في الآخرة؛ وإمّا هو إضراره فهو قبيح من الجواد الكريم، وإما نفعه وهو المطلوب.

ورُدَّ قولُهم بأنّ الطاعةَ لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها، وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها، وما ذاك إلا كمن يقابل نعمة المَلِك عليه بما لا يحصره بتحريك أنملته، فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه إياه!؟. وأمّا التكليف فنختار أنه لا لغَرَضٍ، أو لضرّ قوم ونفع آخرين كما هو الواقع، وليس ذلك على سبيل الوجوب، بل هو تَفضُّلٌ على الأبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار.

(**وَلَا العِقَابِ**)؛ أي: ولا يجب على الله العقاب على العاصي.

وقالت المعتزلة: يجب عليه زجراً عنها، فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح، وفيه إذنٌ للعصاة في المعصية وإغراء لهم.

ورُدَّ قولُهم بأنّ العقاب حَقُّهُ، والإسقاطُ فَضْلٌ، فكيف يُدرَكُ امتناعُه بالعقل!؟ وترك العقاب لا يستلزم التسوية، فإن المطيع مثاب دون العاصي. وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً.

(**إِنْ أَثَابَ فَبِفَضْلِهِ وَإِنْ عَاقَبَ فَبِعَدْلِهِ**)؛ لأن الثواب فَضْلٌ من الله، فَيَفِي به من غير وجوب لأن الخُلْفَ[1] في الوعد نَقْصٌ تعالى عنه، والعقابُ عَدْلٌ من الله لأن الكل مِلكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء، وله العفو عنه لأنه

---

(١) أي: الكذب.

فضل، ولا يُعَدُّ الخُلْفُ في الوعيد نقصاً، بل يمدح به عند العقلاء.

قال الشيخ سعد الدين رحمه الله ردّاً على المصنف رحمه الله: «وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله، والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول؟! وقد قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩]» انتهى.

وفيه نظر من وجوه:

ـ **الأول**: أن المصنِّف لم يقل: إنّ الخُلْفَ في الوعيد واقعٌ، حتى ينافي الآية، بل سياق كلامه دالٌّ على الجواز دون الوقوع، والآية نَفَت الوقوعَ لا الجواز العقلي ولا الشرعي.

ـ **الثاني**: أنه يجوز أن يكون معنى الآية: ما أُخْلِفَ في الوعد ولا في الوعيد، بل أحكم بمقتضاهما ثم أعفوا لمن أشاء. ومعنى الخُلْفُ في الوعيد في كلام المصنِّف العَفْوَ بعد الحُكم بمقتضى العذاب، ولا شك في وقوعه.

ـ **الثالث**: أنّ القول بمعنى القضاء والحُكم كما فسّره بعض المفسرين، فإذا احتمَل الدليلُ خلاف المُدَّعَى لم يكن حجة.

(**وَلَا قَبِيحَ مِنْهُ**)؛ لإجماع الأُمَّة على أنّ الله ـ تعالى ـ لا يفعل القبيح لأن أفعالَه مُتقَنةٌ مُحكَمةٌ، راعى فيها حِكَماً لا تُحصَى.

(**وَلَا يُنْسَبُ فِيمَا يَفْعَلُ إِلَى جَوْرٍ أَوْ ظُلْمٍ**)؛ لأنّ الظلم والجَوْرَ يرجع إلى قُبْحِ الفعل، ولا قبيح بالنسبة إليه. ولأنّه أعلم بمصالح العباد، فخَيْرُهم فيما يفعله إمّا عاجلاً أو آجلاً.

(**يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**)؛ لشمول قدرته.

(**وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ**)؛ إذ لا حُكْمَ عليه.

(**لَا غَرَضَ**[1] **لِفِعْلِهِ**)؛ أي: لا يجوز أن تكون أفعالُه وأحكامُه مُعَلَّلَةً

---

(١) الغرض الذي يتعالى الله عنه هو عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِ بَاعِثٍ حادث يقوم بذاته يَبْعَثُهُ عَلَى =

بالغَرَضِ؛ لأنّ كل من فَعَلَ لأجل تحصيل مصلحةٍ كان تحصيلُ تلك المصلحة أولى عنده من تركها، ومن كان كذلك كان ناقصاً قبل تحصيل تلك المصلحة، مستكملاً بتحصيلها؛ لأن كل ما كان غَرَضاً وجب أن يكون وجودُه أصلح للفاعل وأليق به من عدمه، وهو معنى الكمال والاستكمال بالغير في حقِّه.

وليس عَبَثاً، وإنما العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله

= إِيجَادِ فِعْلٍ مِنَ الأَفْعَالِ، أَوْ عَلَى شرع حُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ. والغرض بهذا المفهوم هو المسمى بالعلة الباعثة على الفعل، وهي مستحيلة في حق الله تعالى، إذ يترتب على إثباتها له سبحانه محالات عديدة مخلة بمقام الإلٰهية؛ كحلول الصفات الحادثة بذاته تعالى عن ذلك؛ والله ﷻ يتعالى عنها؛ لأنه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد بمقتضى علمه وإرادته وقدرته التي هي صفات وجبت لله تعالى أزلاً ووجب قدمها واستحال عدمها، لا بشيء محدث خارج عنها يكون باعثاً له على الفعل أو الحكم.

وأما إثبات الحِكَم والمنافع التابعة لأفعال الله تعالى فلا يلزم منه أي محذور، وأهل السُّنَّة الأشعرية يقولون: بأن أفعال الله تعالى محكمَة متقنة مشتملة على حِكَم ومصالح لا تحصى ولا تعد راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست عِلَلاً حادثة تقوم بذاته فتبعثه على الفعل أو الحكم، فاللهُ ﷻ فاعل مختار، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بإرادته وقدرته وعلمه، ولا يقوم به وصف آخر من غرَضٍ محدَث أو علة كون حاملة له على فعلٍ دون غيره. وما الحِكَمُ والمنافعُ إلا ثمراتٌ لأفعاله ﷻ فضلاً منه ورحمة.

وقد قال الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام: أبو بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في كتاب اعتقاد أهل السُّنَّة: «وأنه ـ تعالى ـ مالكُ خلقه، وأنشأهم لا عن حاجة إلى ما خلقَ، **ولا لمعنًى دعاهُ إلى أن خَلَقَهُم**، لكنه فعَّالٌ لما يشاء، ويحكم ما يريدُ، ولا يُسأَل عما يَفعَل، والخَلْقُ مسؤولون عمّا يفعلون.» (ص٣٦. تحقيق: جمال عزون. نشر دار ابن حزم ١٩٩٩م) فقوله رحمه الله: «**ولا لمعنًى دعاه أن خَلقَهُم**» إشارة إلى تنزيه الله ﷻ عن الأغراض الحاملة على الأفعال.

ومما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غايةً من حيث إنها على طرف الفعل، ونهايةً وفائدةً من حيث إنها تترتب على الفعل، فالفائدة والغاية متحدتان ذاتاً ومختلفتان اعتباراً، ويعمّان الأفعال الاختيارية وغيرها، وأما الغرَضُ فهو الأمر الحادث الذي يقوم بالفاعل فيكون لإجله إقدامُ الفاعل على فعله، ويسمى علة غائيةً، والغرضُ بهذا المعنى لا يوجد في أفعاله تعالى وإن جمّت فوائدها.

تعالى مُحكَمة مُتقَنَة مشتملة على حِكَم ومصالح لا تحصى راجعة على مخلوقاته تعالى، لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعِلَلاً مقتضية لفاعليَّته، فلا تكون أغراضاً له ولا عِلَلاً غائيّة لأفعاله حتى يلزم استكمالُه بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مرتبة عليها.

وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة، دون الغَرَضِ[1] والعِلَّةِ الغائية[2].

(رَاعَى الحِكْمَةَ فِيمَا خَلَقَ)؛ لأنه حكيم، وهو ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي. وقيل: الحكيم بمعنى المُحكم، من الإحكام، وهو الإتقان للتدبير وإحسان التقدير.

(وَأَمَرَ عِبَادَهُ) بتحصيل مصالح المعاش والمعاد والاشتغال بما يُدخِلهم في الجنات بما سبق لهم من الميعاد خالدين فيها حسنت مستقرّاً ومُقَاماً إلى

---

(١) قال الإمام شرف الدين ابن التلمساني: لفظ الغرض لا نطلقه على الله تعالى، فإنه يسبق إلى الفهم منه ما هو مفهوم في الشاهد وهو أن العاقل إذا علم أو اعتقد أن الفعل سرور ولذة في نفسه، أو يؤدي إلى ذلك ترتب عليه ميله للفعل بما جبل عليه من الميل إلى الموافق، وترتب عليه همّه وقصده إلى الفعل، وإذا علم أو اعتقد أنه غم أو ألم في نفسه أو سبب لذلك فرّ منه، فكان ذلك سبباً لترتب قصد الانكفاف عنه، فيكون ترجيح العبد للفعل أو الترك مبنياً على النفع والضر، والباري تعالى منزه عن ذلك، فالغرض لفظ موهم لم يرد به شرع، فلا نطلقه.

وإذا تقرر ذلك فيقال: إن أريد بالغرض هذا، وأن فعل الله تعالى يتوقف على ذلك، فمسلم بطلانه، وإن أريد به أنه سبحانه إذا كان عالماً في أزله أنه إذا خلق الليل والنهار للسكون والمعاش نعمة منه، وأنه إذا أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله للاعتبار والأكل، فأوجده لهذه الحكمة، كما أشار إليه في كتابه العزيز إلى غير ذلك، وأنه شرع القصاص لنا حياة، وحرم الخمر حفظاً للعقول، وحرم الزنا حفظاً للأنساب، فمن أين يلزم منه قدم الفعل أو التسلسل في الحوادث؟! وإنما الشناعة في تسمية هذا غرضاً. وإن أريد به معنى آخر فلا بد من إفادة تصوره لينظر استحالته أو جوازه. (شرح معالم اصول الفقه ١٢٨٢ ـ ١٢٨٤).

(٢) وأما تعليل الأحكام، فقد قال الإمام شرف الدين ابن التلمساني: قد عرف من أصلنا أنا لا نعني بالعلة إلا المعرّف لثبوت الحكم بنصب الله تعالى له، الذي يلزم من تعلق الحكم به مصلحة لنا عدة وسُنَّة من الله تعالى. (شرح معالم أصول الفقه ص١٢٨٠).

أبد الآباد، مستغرقين في مشاهدته فارغين عن جميع الأوراد.

(تَفَضُّلاً وَرَحْمَةً)؛ قال رسول الله ﷺ: «**ما منكم من أحد يدخل الجنة بعمله، فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته**»[(١)].

(لَا وُجُوباً) كما قال بعض أهل البدع والأهواء لأنه لا آمر فوقه ولا يجب عليه شيء.

(وَلَا حَاكِمَ) يَحكُمُ بوجوب شيءٍ وحرمته وإباحته وكراهته وحُسْنه وقُبْحه **(سِوَاهُ)**؛ إذ الحاكم إمّا الشرع أو العقل، والعقل عاجز عن الحُكم، فيكون الحاكم هو الشرع.

---

(١) أخرجه البخاري في المرض، باب تمني المريض الموت؛ وفي الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل؛ ومسلم في صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله.

قال الإمام النووي: اعلم أن مذهب أهل السُّنَّة أنه لا يثبت بالعقل ثواب ولا عقاب ولا إيجاب ولا تحريم ولا غيرهما من أنواع التكليف، ولا تثبت هذه كلها ولا غيرها إلا بالشرع، ومذهب أهل السُّنَّة أيضاً أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، تعالى الله، بل العالم ملكه، والدنيا والآخرة في سلطانه، يفعل فيهما ما يشاء، فلو عذّب المطيعين والصالحين أجمعين وأدخلهم النار كان عدلاً منه، وإذا أكرمهم ونعّمهم وأدخلهم الجنة فهو فضل منه، ولو نعّم الكافرين وأدخلهم الجنة كان له ذلك، ولكنه أخبر وخبره صدقٌ أنه لا يفعل هذا، بل يغفر للمؤمنين ويدخلهم الجنة برحمته، ويعذّب المنافقين ويخلدهم في النار عدلاً منه.

وأما المعتزلة فيثبتون الأحكام بالعقل ويوجبون ثواب الأعمال ويوجبون الأصلح ويمنعون خلاف هذا في خبط طويل لهم، تعالى الله عن اختراعاتهم الباطلة المنابذة لنصوص الشرع.

وفي ظاهر هذه الأحاديث دلالة لأهل الحق أنه لا يستحق أحد الثواب والجنة بطاعته، وأما قوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]. وقوله: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝٧٢﴾ [الزخرف: ٧٢]. ونحوهما من الآيات الدالة على أن الأعمال يدخل بها الجنة فلا يعارض هذه الأحاديث، بل معنى الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال ثم التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها برحمة الله تعالى وفضله، فيصح أنه لم يدخل الجنة بمجرد العمل، وهو مراد الأحاديث، ويصح أنه دخل بالأعمال؛ أي: بسببها، وهي من الرحمة، والله أعلم. (شرح صحيح مسلم ج١٨/ ص١٦٠، ١٦١).

(**وَلَيْسَ لِلْعَقْلِ فِي حُسْنِ الأَشْيَاءِ وَقُبْحِهَا وَكَوْنِ الفِعْلِ سَبَباً للثواب والعقاب حُكْمٌ**)، تفصيله أنّ الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

ـ **الأول**: صفة الكمال والنقص، ولا نزاع في أن هذا المعنى ثابت للصفات في أنفسها وأنّ مَدْرَكَهُ العقلُ.

ـ **الثاني**: ملائمةُ الغَرَضِ ومُنَافَرَتِه، وقد يُعبَّر عنهما بالمصلحة والمفسدة. وهذا أيضاً عقليٌّ ويختلف بالاعتبار.

ـ **الثالث**: تَعَلُّقُ المَدْحِ عاجلاً والثواب آجلاً والذمِّ والعقابِ كذلك، وهذا هو محل النزاع، فهو عندنا شرعي وذلك لأنّ الأفعال كلها مستوية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذمه وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أَمْرِ الشارع بها ونهيه عنها.

وعند المعتزلة عقلي، فإنهم قالوا: للفعل في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جِهَةٌ مُحسِّنَة مُقتَضِية لمَدْحِ فاعلِه وثوابه، وجهة مقتضية لذمِّ فاعله وعقابه، ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمُّلٍ وفِكْرٍ كحُسْنِ الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد يُدرَك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، وقد لا يُدرَك بالعقل ولكن إذا ورد به الشرع عُلِم أن ثمَّة جِهةٌ مُحسِّنَة كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو مُقبِّحة كصوم أول يوم من شوال.

ثم إنهم اختلفوا، فذهب الأوائل منهم إلى أن حُسْنَ الأفعال وقُبْحها لذواتها لا بصفات، وذهب بعض من المتقدمين إلى إثبات صفة توجب ذلك مُطلَقاً، وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه، دون الحسن إذ لا حاجة إلى صفة مُحسِّنَة له، بل يكفيه لحُسْنِه انتفاءُ الصفة المقبحة، وقال الجبائي[1]: ليس حُسْنُ الأفعال وقُبْحُها بصفات حقيقية فيهما، بل لوجوهٍ واعتباراتٍ وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار، كما في لَطمة اليتيم تأديباً وظُلماً.

---

(١) في الهامش: أبو علي.

ودليلنا أنّ الحسن والقبح ليسا عقليين لأنّ العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يَحْصُل بخَلْقِ الله إيَّاه، وقد بيناه، وذلك كافٍ في عدم الحُكم بالحسن والقبح عقلاً؛ إذ لا فرق بين أن يوجدَ الفِعلُ في العبد كما قال الشيخ وبين أن يُوجَدَ ما يُوجِبُ الفعلَ كما قال بعض أصحابه كإمام الحرمين في كونه مانِعاً من حُكْمِ العقل بالحسن والقبح عند الخصم، فإذا كان دَاعِيه إلى الاختيار الموجِب للفعل من فعل الله فقد تمَّ مطلوبنا.

(**فَالحَسَنُ: ما حسَّنَهُ الشَّرْعُ، وَالقَبِيحُ: مَا قبَّحَهُ الشَّرْعُ**)؛ لأن أفعال العباد إما اضطرارية أو اتفاقية كما بيّنا في خَلْقِ الأفعال، وهما لا يوصفان بالحسن والقبح عقلاً، فالقُبْحُ ما نُهِيَ عنه شَرْعاً نَهْيَ تَحْرِيم أو تَنزِيهٍ، والحَسَنُ بخلافه كالواجب والمندوب والمباح، فإنّ المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحَسَنِ، وكفعل الله سبحانه، فإنه حَسَنٌ بالاتفاق، وأمّا فعل البهائم فلا يوصف بحُسْنٍ ولا قُبْحٍ باتفاق الخصوم، وفِعْلُ الصبِيِّ والمجنون مُختَلَفٌ فيه.

(**وَلَيْسَ لِلْفِعْلِ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ بِاعْتِبَارِهَا حَسُنَ أو قَبُحَ**)؛ لما مرّ أنّ الأفعال مستوية في أنفسها.

(**وَلَوْ عُكِسَ الأَمْرُ لَكَانَ الأَمْرُ بِالْعَكْسِ**)؛ يعني: إذا كان حُسْنُ الأفعال وقُبْحُهَا شرعيِّيْنِ، فلو عَكس الشارعُ بأن جعل ما حَكَمَ بحُسْنِه قبيحاً أو ما حَكَمَ بقُبْحِه حَسَناً لكان كذلك؛ لأنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣].

(**وَهُوَ غَيْر مُتَبَعِّضٍ**)؛ لأنّ التبعيض من عوارض الجسام.

(**وَلَا مُتَجَزِّء**)؛ لأن المتجزئ يكون مُرَكَّباً، والمركب يحتاج إلى أجزائه، وهو تعالى منزه عن ذلك.

(**وَلَا حَدَّ لَهُ**)؛ لأن الحَدَّ والغاية من صفات المقادير.

(**وَلَا نِهَايَةَ**)؛ لأنّ الحَدَّ والنهاية من عوارض الأجسام، فعوالِمُ قُدرَتِه غير محصورة، وما نحن فيه من العالم بما نحن عليه من العقل والعلم عالَمٌ من عوالمه، وهذا العالم الأكبر من العرش إلى الثرى وكل ما حواه مع العقل

الذي فَهِمه وعَقِلَه وعَلِمَه بالنسبة إلى العظمة الإلهية أقل وأحقر من خردل بالنسبة إلى جميع العالَم، أيها المحدود المحصور لا ينتج فِكرُكَ إلا محدوداً محصوراً، وأيها المحيط به الجهات لا يحكم علمك إلا بالجهات.

(صِفَاتُهُ وَاحِدَةٌ بِالذَّاتِ)؛ أي: باعتبار ما صَدَقَ عليها؛ لامتناع تعدُّدِ ذواتٍ قديمة.

(غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ بِحَسَبِ التَّعَلُّقِ) والإضافات؛ لأن مقدوراته ومعلوماته غير متناهية، وعدم تناهيها مُستلزِمٌ لعدم تناهي التَّعلُّقَات، إلا أنّ الصفات قديمة ومُتَعلَّقاتها حادثة.

وأثبت بعضٌ صفات وجودية سوى ما ذُكِرَ؛ لورود النصِّ بها، والباقون أوَّلوها كما ذُكرَت في المطولات.

(فَمَا وُجِدَ مِنْ مَقْدُورَاتِهِ قَلِيلٌ مِنْ كَثِيرٍ)؛ لأن ما وُجِدَ منها في الخارج متناهية، والمتناهي بالنسبة إلى غير المتناهي قليل من كثير، بل **(لَا نِسْبَةَ بَيْنَهُمَا)** بوجهٍ من الوجوه.

(وَلَهُ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ فِي مَخْلُوقَاتِهِ)؛ لكمال قدرته على الإيجاد والإعدام.

(وَلِلَّهِ ـ تَعَالَى ـ مَلَائِكَةٌ) مخلوقين من نُورٍ، وهي أجسام لطيفة قادرة على تشكلات مختلفة، يجوز عليهم الحركة والسكون والصعود والنزول بأمر الله.

(ذُو أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاع)؛ لورود النص بها. ولعل المراد تعدد الأجنحة، لا نفي الزيادة؛ لما روي أنّ النبي رأى جبريل عليه السلام في ليلة المعراج وله ستمائة جناح.

(مِنْهُمْ جِبْرِيلَ) وهو مَلَكٌ مُقرَّب، يتعلَّقُ به زمام أمور الحرب والوقائع العظيمة وتبليغ الوحي.

(وَمِيكَائِيلَ) وهو مَلَك يتعلَّقُ به قسمة الأرزاق.

(وَإِسْرَافِيلَ) وهو مَلَك يتعلَّقُ به نَفْخُ الصُّورِ وأهوال القيامة.

(**وَعَزْرَائِيلَ**) وهو مَلَك يتعلَّقُ به قَبْضُ الأرواح.

خصّهم بالذكر لزيادة فضلهم وشرفهم.

(**لِكُلٍّ مِنْهُمْ**)؛ أي: لكل واحد منهم (**مَقَامٌ مَعْلُومٌ**)؛ مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ [الصافات: ١٦٤]؛ أي: في المعرفة والعبادة والانتهاء إلى أمر الله في تدبير العالم. وقيل: لا يتجاوزون عنه ولا يتنزلون، والتنزل والترقي في مدارج المقامات مخصوص بالإنسان، وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين، والأصح أنّ الآية لا تدل على نفي الترقِّي، فيجوز الترقي لقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢].

(**لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**)؛ لأنهم مجبولون على مطاوعة ذلك الذات الأقدس الذي قَهَر كلَّ شيءٍ بقدرته الباهرة، وسخّره لهذا الإنسان الضعيف بسطواته وألطافه الظاهرة.

وأجسامهم عظيمة جداً، وقد أفاض القادر المختار عليها قوة عظيمة مع لطافتها، فإنّ القوة لا تتعلق بالقوى ولا بالجثة. ولا يوصفون بالذكورة ولا بالأنوثة؛ إذ لم يَرِدْ بذلك نَقْلٌ ولا دَلَّ عليه عَقْلٌ لأنهما تكونان بسبب الشهوة، ولم يُخلَق فيها الشهوة.

(**وَالقُرْآنُ كَلَامُ اللهِ**) لا كلام غيره من جبريل أو محمد عليهما السلام لأنّه صفة الله تعالى، وصفة الشيء لا تكون لغيره.

والقرآن: هو الكلام المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه وتبليغ الأحكام.

(**غَيْرَ مَخْلُوقٍ**)؛ لأن صفاته ـ تعالى ـ قديمة.

(**وَهُوَ المَكْتُوبُ فِي المَصَاحِفِ، المَحْفُوظُ فِي الصُّدُورِ، المَقْرُوءِ بَالأَلْسُنِ؛ وَالمَكْتُوبُ غَيْر الكِتَابَةِ وَالمَقْرُوءُ غَيْر القَرَاءَةِ**)، وهو أيضاً مسموع بالأذان، بمعنى أنّ الكلام الأزلي مفهوم مما كُتِبَ في المصاحف، ومُدرَكٌ مما قُرِئَ بالألسنة وحُفِظَ في الصدور، لا بمعنى أنّ كلامه الأزلي يَحُلُّ هذه المحالَّ حُلولَ الأعراض في الجواهر، فإنّ الكلام الأزلي لا يُفارِقُ

الرَّبَّ سبحانه، فكيف ينتقل إلى دفتر وينقلب سطوراً وأشكالاً!؟

«واعلم[1] أنّ للمصنِّف مقالَة مُفرَدة في تحقيق كلام الله تعالى، ومحصولها أنّ لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله لمّا قال: الكلام هو المعنى النفسي، فَهِمَ الأصحابُ منه أنّ مُرادَه مدلولُ اللفظ، وهو القديم عنده، وأمّا العبارات فإنها تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقي، حتى صرّحوا بأنّ الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً، ولكن ليست كلامه حقيقة.

وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلاميَّة ما بين دفتر المصحف[2]، مع أنه عُلِمَ من الدين ضرورةً كونُه كلام الله حقيقة[3]، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حَمْلُ كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسنة، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أنّ الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه أنّ ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة[4]، فالتلفُّظ حادث،

---

(١) من هنا يبدأ كلام الشريف الجرجاني شارح المواقف.

(٢) هذا من اللوازم الممنوعة؛ لأن الذي يكفر هو من قال بأن ما بين دفتي المصحف من المخترعات البشرية، أما إذا اعتقد أن ما بين دفتي المصحف دال على ما هو كلام الله حقيقة القائم بذاته العلية، وأنه ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى وهو بديهي، فلا يكفر أصلاً. وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالاً على الصفة الحقيقية القائمة بالذات العلية المسماة بالكلام.

(٣) ما علم من الدين ضرورة هو كون ما بين الدفتين كلام الله، ومعناه كونه دالاً على الصفة الحقيقية القائمة بالذات العلية المسماة بالكلام.

(٤) قد أورد التفتازاني هذا الكلام في مقاصده منسوباً إلى بعض الحنابلة قائلاً على لسانهم بـ«أن المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الأجزاء، بل دفعياً؛ كالقائم =

والأدلة الدالة على الحدوث يجب حَمْلُها على حدوثه، دون حدوث الملفوظ؛ جمعاً بين الأدلة.

وهذا الذي ذكرنا وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يُعرَف حقيّته»[1]. وإنما يتعقل ذلك بتصفية الباطن من الكدورات البشرية، ومعرفة قوة الروح القدسي، والتجلي بفيوض روحانية.

(وَأَسْمَاؤُهُ) جلَّ وَعَلَا **(تَوْقِيفِيَّةٌ)**، بمعنى أنه **(لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ إِطْلَاقُ اسْمٍ لَمْ يَرِدْ بِهِ إِذْنُ الشَّارِعِ)** ـ عليه الصلاة والسلام ـ؛ أي: لا يُسَمَّى اللهُ ـ تعالى ـ إلا بما سَمَّى به نفسه أو رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ولا نَصِفُه إلا بما وَصَفَ به قُدْسَه، فكل اسم من الأسماء ينبئ عن صفة من الصفات، وله بكل صفة من صفاته أثر من آثار ربوبيته في خَلْقِه، وهو مطالِب بعبودية ملائمة لتلك الصفة، وما أبرزها إلا لنعلمها، ولو لا ما أخبر لعَظُمَ شأنُ الله أن يُعرَب عنها بيان.

وذهبت المعتزلة والكرامِية إلى أنه إذا دلَّ العقلُ على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يُطلَق عليه اسمٌ يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذنٌ شرعيٌّ أو لا، وكذا الحال في الأفعال.

وقال القاضي أبو بكر[2] من أصحابنا: كل لفظ دلَّ على معنًى ثابتٍ لله

= بنفس الحافظ، وكالحاصل على الورقة من طابع في نقش الكلام، وإنما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة».اهـ. وردّه بأن النزاع إنما هو في قيام الحروف المسموعة بذاته تعالى، لا في الصورة المرسومة في الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بأشكال الكتابة، وبأن «قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وإن كان غير مترتب الأجزاء؛ كحرف واحد».اهـ. (٤/١٤٨، ١٤٩).
ويريد بقوله: «ليس بمعقول» أنه مستحيل لملزوميته قيام الحوادث الوجودية بذاته تعالى اللازم لنقصه كما بين الكيلاني ذلك في فصل استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى.

(١) تم كلام الشريف الجرجاني في شرح المواقف (٣/١٤١، ١٤٢)، والظاهر أنه خلاصة ما جاء في رسالة مفردة في صفة الكلام صنفها عضد الدين الإيجي.

(٢) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري: حامل لواء أهل السُّنَّة، الذي يضرب به المثل بسعة علمه وشدة ذكائه، المتكلم المشهور، المؤيد لاعتقاد =

جازَ إطلاقُه عليه بلا توقيف إذَا لم يكن إطلاقُه مُوهِماً لما لا يليق بكبريائه، فمِن ثمَّ لم يجز أن يُطلَق عليه لفظ العَارِفِ لأنّ المعرفة قد يراد بها عِلْمٌ سَبقَهُ غَفلةٌ، ولا لفظ الفقيه لأنّ الفقه فَهْمُ غَرَضِ المتكلِّم من كلامه، وذلك مُشعِرٌ بسابقيَّة الجهل، ولا لفظ العاقل لأنّ العقل عِلْمٌ مَانِعٌ من الإقدام على ما لا ينبغي، مأخوذ من العقال، وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، ولا لفظ الفطن لأنّ الفطانة سُرعَةُ إدراك ما يراد تعويضه على السامع، فيكون مسبوقاً بالجهل، ولا لفظ الطبيب لأن الطِبَّ يراد به عِلْمٌ مأخوذ من التجارب، ولا لفظ السخي لإشعاره بإمكان البخل، ولا لفظ الفاضل لأنّ الفضل زيادة كمال، ولا لفظ الشفيق لأن الشفقة حُنُوُّ القلب ورِقَّته.

وقد يوصف بأفعال ولا يوصف بما يشتق من تلك الأفعال، كقوله تعالى: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١] ولا يوصف باسم الساقي، إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهامٍ بما لا يصح في حقه تعالى. وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاقُ بلا توقيفٍ.

وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار، وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظيم الحظر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاءُ بعدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لا بدّ من الاستناد إلى إذن الشارع.

(وَالمَعَادُ حَقٌّ)؛ لأن إعادة المعدوم جائز عندنا، والمعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام، دون من يقول: إن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم ﷺ في إحياء الطير.

= الشيخ أبي الحسن الأشعري والناصر لطريقته. سكن بغداد وسمع الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة. توفي ببغداد يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاثة وأربعمائة (٤٠٣هـ) رحمه الله تعالى. (انظر: الأعلام ٦/ ١٧٦).

وعند مشايخ المعتزلة أيضاً، لكن عندهم المعدومُ شيءٌ، فإذا عُدِمَ الموجودُ بقي ذاتُه المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد، وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة، خلافاً للفلاسفة والتناسُخِيَّة وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي، فإن هؤلاء ـ أعني غير الفلاسفة ـ وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون إعادة الأجسام هي جَمْعُ أجزائها المتفرِّقة.

لنا في جواز الإعادة أنه لا يمتنع وجود الثاني لذاته ولا للوازمه؛ وإلا لم يوجد ابتداء، بل كان من قبيل الممتنعات لأنّ مُقتَضَى ذَاتِ الشيء أو لازمه لا يَختلِفُ بحسب الأزمنة، وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته، وهو المطلوب.

وفي وقوعه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [يس: ٧٧] إلى آخر السورة، فإنه ذكر هاهنا مبدأ من خلقه الإنسان، وأشار إلى شبهة المنكرين للإعادة وهي كون العظام رميمةً متفتِّتة كيف يمكن أن تصير جثة، واحتج على صحة الإعادة ووقوعها بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، وهذا هو الذي عوّل عليه المتكلمون في صحة الإعادة حيث قالوا: إن الإعادة مثل الإيجاد أوَّل مرة، وحُكْمُ الشيءِ حُكْمُ مِثله، فإذا كان قادِراً على الإيجاد كان قادِراً على الإعادة.

ثم نفى شبهَتَهم التي حكاها عنهم ـ وهي تمسُّكهم بكون العظام رميمةً ـ من وجهين **أحدهما**: اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض، فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى تُتَصوَّرُ الإعادةُ. **والثاني**: أن الأجزاء الرميمة يابسةٌ جداً، مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن.

أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء، فيمكنه تمييزُ أجزاء الأبدان والأعضاء، وإلى جواب الثاني بأنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة، فلئن يَقْدِرَ على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة بينهما أقل.

ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة، هي أنّ الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدامَ هذا العالَم، وذلك باطل لأمور كثيرة مقرَّرة في كتب الفلاسفة، فأجاب عن هذه الشبهة بأنّ المنكِر لمَّا سلَّم كونه تعالى خالِقاً لهذه السموات والأرض لزم أن يُسلِّم كونه قادراً على إعدامها، فإن ما صحَّ عليه العدم في وقت صحَّ عليه في كل وقت، وأن يُسلِّم كونه قادراً على إيجاد عالَم آخر لأن القادر على شيءٍ قادرٌ ـ لا محالة ـ على مثله.

وهل يُعدِم اللهُ الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لم يَثبُت ذلك، فلا جزم فيه نَفْياً ولا إثباتاً لعدم الدليل على شيء من الطرفين.

(تُحشَرُ الأَجسَادُ وَتُعَادُ فِيهَا الأَرْوَاحُ)، أجمع أهل الملل على جوازه ووقوعه للنصوص الدالة عليه التي لا تقبل التأويل.

ومسألة المعاد مبنية على أركان أربعة، وذلك أن الإنسان هو العالَم الصغير، وهذا العالَم هو العالَم الكبير، والبحث عن كل منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه، وهذا مطالب أربعة:

ـ **الأول**: كيفيّة تخريب العالَم الصغير: وهو بالموت.

ـ **والثاني**: أنه تعالى كيف يُعمِّرُه بعد ما خرَّبه: وهو أن يعيده كما كان حيّاً عاقلاً ويوصِلُ إليه الثوابَ والعقاب.

ـ **والثالث**: أنه كيف يُخرِّبُ هذا العالَم الكبير؟ أيخرِّبُه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء؟.

ـ **الرابع**: أنه كيف يُعمِّرُه بعد تخريبه.

والأقوال الممكنة في هذه المسألة تزيد على خمسة:

ـ **الأول**: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

ـ **والثاني**: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

ـ **والثالث**: ثبوتهما معاً، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي[١] والغزالي والراغب[٢] وأبي زيد الدبوسي[٣] ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلَّفُ والمطيعُ والعاصي والمثاب والمعاقَب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فناء البدن، فإذا أراد الله حَشْرَ الخلائق خَلَقَ لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

ـ **والرابع**: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

ـ **والخامس**: التَّوقُّفُ في هذه الأقسام، وهو منقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبيَّن لي أن النفس هل هي المزاج فتُعدَمُ عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المَعادُ حينئذ.

فأمّا القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دلّ العقل على أنّ سعادة الأرواح بمعرفة الله ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأنّ الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار

---

(١) هو: الحسين بن الحسن بن محمد الشافعي، أبو عبد الله، القاضي. أحد فقهاء الشافعية، كان رئيس أهل الحديث في بلاد ما وراء النهر. توفي سنة (٤٠٣هـ) في بخارى. من أشهر تصانيفه: المنهاج في شعب الإيمان. (الأعلام ٢/ ٢٣٠).

(٢) هو: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل أصبهان سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالامام الغزالي. توفي سنة (٥٠٢هـ). من كتبه: «الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«جامع التفاسير». (انظر: الأعلام ٢/ ٢٥٥).

(٣) هو: عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيها باحثاً. نسبته إلى دبوسية (بين بخارى وسمرقند) ووفاته في بخارى سنة (٤٣٠هـ). له: «تأسيس النظر» في ما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباه ومالك الشافعي، و«الإسرار» في الأصول والفروع، و«تقويم الادلة» في الأصول. (الأعلام ٤/ ١٠٩).

عالَم الغيب لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يُمكِنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية، وإنما تعذَّر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالَم، فإذا فارقته بالموت واستمدت من عالَم القدس والطهارة قَوِيَت وكَمُلَت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شُبهَة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات.

(وَكَذَا المُجَازَاةُ) حَقٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ لَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗا وَلَا تُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [يس: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النجم: ٣٩ ـ ٤١] وغير ذلك من النصوص.

(وَالمُحَاسَبَةُ) حَقٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا ﴿٨﴾﴾ [الانشقاق: ٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيۡنَآ إِيَابَهُمۡ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾﴾ [الغاشية: ٢٥، ٢٦] وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

(وَالصِّرَاطُ حَقٌّ)؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] وهو جسر ممدود فوق جهنم، وأدقّ من الشعر، وأحد من السيف، يَعْبُرُه أهلُ الجنة، وتَزِلُّ به أقدامُ أهل النار.

وأنكره أكثرُ المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

والجواب أنّ الله قادر أن يمكِّن من العبور عليه ويسهِّله على المؤمنين، حتى إن منهم من يجوز عليه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابّة ومنهم كالجواد وغير ذلك مما ورد في الحديث.

(وَالمِيزَانُ حَقٌّ)؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ ﴿٩﴾﴾ [القارعة: ٦ ـ ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ﴾ [الأعراف: ٨]، وهو عبارة عما

يُعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصِرٌ عن إدراك كيفيته.

وأنكره المعتزلةُ، وحَمَلُوا ما وَرَدَ في القرآن على العدل لأنّ الأعمال أعراض، إن أمكن إعادتها لا يمكن وزنها.

والجواب: أن تلك الأعراض تُجعَل جواهر مشخصَّة ثم توزن، أو الصحائف التي كتبت فيها توزن.

وكذا ما جاء به الشرع حَقٌّ كنفخ الصور، وعلامات القيامة وأحوالها وغيرها، والعمدة في اعتقاد حقِّيَّتِها إمكانُها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فَرْضِ وقوعها مُحالٌ، وإخبارُ المُخبِر الصادق ﷺ عنها. ومن أراد معرفة تفصيل ذلك فعليه بمطالعة «الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة» للإمام الغزالي رضي الله عنه.

(وَ) كذا **(خَلْقُ الجَنَّةِ)** وما فيها من الأنهار الجارية والثمرات المختلفة الألوان والحور والقصور والغلمان وأنواع اللذات.

والحوض المورود حَقٌّ، وهو نهر في الجنة حافتاه قباب الدر المجوّف، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١]؛ أي: الحوض الموصوف بالكوثر، وقال ﷺ: «**حوضي مسيرة ألف شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، آنيته كنجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبداً**»[١]. وروي عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**أنه نهر في الجنة وعدنيه ربي، فيه خير كثير، أحلى من العسل، وأبيض من اللبن، وأبرد من الثلج، وألين من الزبد، حافتاه الزبرجد، وآنيته من فضة، لا يظمأ من شرب منه**»[٢]. نرجو الله الكريم أن نَرِدَ عليه بفضله.

(وَ) كذا خَلْقُ **(النَّارِ)** حَقٌّ، والدليل على أنهما مخلوقتان الآن قصةُ آدم وحواء؛ أي: إسكانهما الجنة وإخراجهما منها، وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ۝٤٦﴾ [غافر:

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق، باب في الحوض.

(٢) رواه بهذه الألفاظ ابن أبي عاصم، وابن أبي الدنيا في حديث بريدة.

٤٦]، وقوله تعالى في صفتها: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣]؛ يعني: الجنة ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]؛ يعني: النار، ومعنى أُعِدَّت: هُيِّئَت. ومن تتبَّع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئاً كثيراً مما يدل على وجودهما الآن دلالة ظاهرة.

وأنكره أكثر المعتزلة، وقالوا: إنما يُخلَقان يوم الجزاء لأن عَرْضَ الجنة كعرض السموات والأرض، فكيف تكونان موجودتين فيهما؟.

والجواب أنهما موجودان في عالَم الملكوت، ولا شك أنه غير مُتناهٍ، وعالَم المُلْكِ ـ أعني السموات والأرض ـ مُتناهٍ، وعَرْضُ بعض الجنة كعَرْضِ السموات والأرض.

والدليل على أنهما باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلُها قولُه تعالى في حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[1].

وأما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] لا ينافي بقاءها لأن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع. ولو سُلِّمَ فيجوز أن يكون المراد أن كل مُمكنٍ هالِكٌ في حَدِّ ذاته بمعنى أنّ الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم.

(وَيُخَلَّدُ أَهْلُ الجَنَّةِ فِي الجَنَّةِ وَالكَافِرُ فِي النَّارِ)؛ للكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة على أن الذي يدخل الجنة يَخلُد فيها، وأنّ الكافر مُطلَقاً، سواءً كان معانِداً، أو بالغ في الاهتداء ولم يهتد للإيمان، يُخَلَّدُ في النار وعذابها.

(وَلَا يُخَلَّدُ المُسْلِمُ صَاحِبُ الكَبِيرَةِ فِي النَّارِ)؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝﴾ [الزلزلة: ٧]، ورؤية خيره ـ أي: الإيمان ـ لا يكون قبل دخول النار إجماعاً، فيكون بعد خروجه من النار، فلا يكون مُخلَّداً فيها.

---

(١) ورد في شأن أهل الجنة وأهل النار، أما الأولين ففي: [النساء: ٥٧، ١٢٢]، [المائدة: ١١٩]، [التوبة: ٢٢، ١٠٠]، [التغابن: ٩]، [الطلاق: ١١]، [البينة: ٨]. وأما في شأن أهل النار: [النساء: ١٦٩]، [الأحزاب: ٦٥]، [الجن: ٢٣].

(**بَلْ يَخْرُجُ آخِراً إِلَى الجَنَّةِ**)، والآيات المشعرة بالخلود لمُرتَكِب الكبيرة يُحمَل الخلودُ فيها على المُكْثِ الطويل؛ جمعاً بين الآيات لأنّ الخلود حقيقة في المكث الطويل، سواء كان معه دوامٌ أو لا.

والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار عن الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم. وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: أكل الربا. وزاد علي رضي الله عنه: السرقة، وشرب الخمر.

وقيل: الكبيرةُ: كل ما رَتَّبَ عليه الشارعُ حَدّاً أو صرَّح بالوعيد فيه.

وقيل: ما عُلِمَ حُرْمَتُه بدليلٍ قطعِيٍّ. وقيل غير ذلك.

والكبيرة المُطلَقة هي الكُفْرُ؛ إذ لا ذنب أكبر منه. والمراد بالكبيرة في كلام المصنف غير الكفر.

ولا يخرجُ العبد المؤمن من الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ بناء على أن الأعمال عندهم جزءٌ من حقيقة الإيمان، ولا يدخل في الكفر خلافاً للخوارج فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة ـ بل الصغيرة ـ كافر.

(**وَالعَفْوُ عَنِ الصَّغَائِرِ وَعَنِ الكَبَائِرِ بِلَا تَوْبَةٍ جَائِزٌ**)؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، ولا يمكن التقييد بالتوبة لأنّ الكُفرَ مَغفورٌ معها، فيلزم تساوي ما نُفِيَ عنه الغفران وما أُثبِتَ له، وذلك مما لا يليق بكلام عاقلٍ فضلاً عن كلام الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

وقالت المعتزلة: العفو عن الصغائر قبل التوبة جائز، وعن الكبائر يجب عليه بشرط التوبة.

ومن تقرَّرَ في ذهنه أنّ الله يفعل ما يريد، وعَلِمَ أنه لا يجب عليه الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي، عَلِمَ بالضرورة جوازَ غفرانه وعفوه.

وكيف ينكره أحد عن أرحم الراحمين؟! وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنه قال في حديثه الطويل: «**ويقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط قد عادوا حمماً، فيلقيهم في نهر من أنهار الجنة يقال له نهر الحياة فيخرجون كما تخرج الحبة من حَمِيل السَّيل، فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم، فيقول أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الرحمٰن أدخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدّموه**»[1] الحديث.

(**وَالشَّفَاعَةُ**): طَلَبُ الصَّفْحِ والتجاوُزِ عن الصغائر والكبائر (**حَقٌّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ**) من الأنبياء والملائكة والمؤمنين بعضهم لبعض، وهذا مبنيٌّ على ما سبق من جواز الغفران والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى. وعند المعتزلة لمّا لم يَجُزْ لم يَجُزْ.

ودليلنا قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴿٨٧﴾﴾ [مريم: ٨٧]، والمراد بمن اتخذ عند الرحمٰن عَهْداً هم المؤمنون مُطلَقاً. والأحاديث في وقوع الشفاعة متواترة المعنى.

واحتجّت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨].

والجواب: أنا لا نُسلِّمُ دلالَتَه على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال، ولو سَلَّمنا يجب تخصيصها بالكفار جَمعاً بين الأدلة.

(**وَشَفَاعَةُ الرَّسُولِ ﷺ لِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِهِ**) لقوله ـ عليه الصلاة

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية.

والسلام ـ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[1]، فإنه حديث صحيح. ولقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]؛ أي: ولذنب المؤمنين، ومرتكب الكبيرة مؤمن لما تقدَّم، وطَلَبُ المغفرة لذَنْبِ المؤمن شفاعةٌ له في إسقاط عقابه عنه، وهذا يَرُدُّ قولَ المعتزلة أنّ الشفاعة إنما هي لزيادة الثواب.

واعلم أنّ الرسول أو النبي حيث أطلق إنما يراد به أكملهم الذي بُعِثَ إلينا، وهو سيِّدُ الخلائق أجمعين وشفيعهم محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ، (**وهو مُشَفَّعٌ**) في جميع الإنس والجن، إلا أنّ شفاعته في الكفار إنما لتعجيل القضاء ليخف عنهم أهوال القيامة، وللمؤمنين لِمَا ذُكِر وللتجاوز عن السيئات ولرفع الدرجات، فتكون شفاعته عامّة كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(**ولا يُرَدُّ مَطْلُوبُهُ**)؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴿٥﴾﴾ [الضحى: ٥]، ولِمَا ورد في الحديث أنّ الله ـ تعالى ـ يقول له: «**اشفع تُشفَّع، وَسَلْ تُعْطَ**»[2]، ولا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار، وهذا هو المقام المحمود الذي وعده ربُّه. اللهم ارزقنا شفاعته واحشرنا تحت لوائه بحرمته عندك يا أرحم الراحمين.

(**وَعَذَابُ القَبْرِ**) للكافر والفاسق (**حَقٌّ**)؛ لقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦]، وقوله تعالى حكاية على سبيل التصديق: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]، وما المراد بالإماتتين والإحيائين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير ثم الإحياء للحشر.

---

(١) أخرجه الترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه؛ وأبو داود في السُّنَّة، باب في الشفاعة؛ وابن ماجه في الزهد، باب في ذكر الشفاعة.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١]؛ وفي التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب أيضاً، وقد ثبت أنّ الكل حقٌّ. وقوله ﷺ: «**إن أحدكم إذا مات عُرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة**»[١]، وقوله ﷺ: «**استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه**»[٢]، وقال ﷺ: «**القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران**»[٣].

ولا يلزم أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه، حتى إن الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات يُعذَّبُ ويُنَعَّمُ وإن لم نطلع عليه لأن المنعَّم والمعذَّب بالأصالة هو الروح، والجسم تابع له، بخلاف عذاب الجسم في الدنيا، ولأن من أخفى النار في الشجر الأخضر قادر على إخفاء العذاب [في القبر][٤] والتنعم فيه.

(وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكَيرٍ حَقٌّ)؛ لقوله ﷺ: «**إذا أقبِر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير**»، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: «**هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**»، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ذراعاً ثم ينوّر له فيه، ثم يقال له: نَمْ، فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك. وإن كان منافقاً قال: «سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدري، فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول

---

(١) أخرجه البخاري في الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، واللفظ له؛ ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة والنار؛ والترمذي في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر.

(٢) أخرجه الدارقطني في الطهارة، باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه والحكم في بول من يؤكل لحمه.

(٣) أخرجه الترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع.

(٤) ليس بالأصل.

ذلك، فيقال للأرض التئمي عليه، فتلتئم فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها مُعذَّباً حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك»[١].

وأنكر الجُبَّائي وابنُه والبلخي[٢] تسمية الملكين منكراً ونكيرا، وقالوا: إنما المنكَر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين.

والأحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين المذكورين أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القَدْرُ المشترَك وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف.

وأنكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة وبعض الروافض لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال وما مرَّ حُجَّةٌ عليهم، ومن تأمل في عجائب مُلكِه تعالى ومَلَكُوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد ذلك فضلاً عن الاستحالة. اللهم إنا نعوذ بك من عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات.

(وَبِعْثَةُ الرُّسُلِ بِالمُعْجِزَاتِ مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ـ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ ـ حَقٌّ)؛ وأوّلهم آدم، وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام.

والنبيُّ، معناه اللغوي: هو المُنبِئُ، واشتقاقه من النَّبَإِ، فهو حينئذ مهموز، لكنه يُخفَّف ويدغم، وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لإنبائه عن الله.

وقيل: مشتق من النبوءة، وهو الارتفاع، يقال: تنبأ فلان: إذا ارتفع وعلا. والرسول عن الله موصوف بذلك لعلوِّ شأنه وسطوع برهانه.

وقيل: من النبي، وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله.

---

(١) أخرجه الترمذي بقريب من هذه الألفاظ في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر.

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي، (٢٧٢ ـ ٣١٩هـ): أحد رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الكعبية منهم أقام ببغداد، وتوفى ببلخ. من مؤلفاته: أدب الجدل، تحفة الوزراء، التفسير (انظر: الأعلام ج٤/ ص٦٥).

ومعناهما الاصطلاحي قد تقدّم، فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من المليِّين: من قال له الله ـ تعالى ـ ممن اصطفاه من عباده: أرسلتك إلى قوم كذا أو إلى الناس جميعاً، أو بلِّغهُم أو نبِّئهُم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى.

ولا يشترط في الإرسال شَرطٌ من الأغراض والأحوال المكتسَبة بالرياضة والمجاهدات والخلوات والانقطاعات، ولا استعدادٍ ذاتيٍّ من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يَزعُمُه الحكماء، بل الله سبحانه يَختَصُّ برحمته من يشاء من عباده.

والنبوَّة رحمةٌ وموهبة متعلّقَة بمشيئته فقط، وهو ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وهذا بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد.

وأمّا الفلاسفة فقالوا: النبيُّ: ما اجتمع فيه خواصّ ثلاث:

ـ **أحدها**: أن يكون له اطلاع على الغيبيات.

ورُدَّ بأن الاطلاع على جميع الممكنات لا يجب للنبيِّ اتفَاقاً، ولهذا قال سيد الأنبياء: ﴿وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، والاطلاع على البعض لا يختصّ بالنبي.

ـ **وثانيها**: أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالَم العناصر طبيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه، فإنّ النفوس الإنسانية بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية.

قلنا: هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها، وقد بينَّا بطلانه بما سلف من أن لا مُؤثِّرَ في الوجود إلا الله سبحانه.

ـ **وثالثها**: أن يرى الملائكة مصوّرة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحياً من الله تعالى، ولا يستَنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه لتجرّد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالَم القدس، فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة

المحسوسات، فإن القوى المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباسَ المحسوس وتنقشه في الحسِّ المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج، وربما صار الانجذاب والاتصال بعالَم القدس ملَكةً يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدات بأدنى توجه.

قلنا: هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم، بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستُّر عن شناعته وقباحته، وظهور بطلانه بعبارة لا يقولون بمعناها لأنهم لا يقولون بملائكة يُرَون، بل الملائكة عندهم نفوسٌ مجرَّدة من ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمَّى ملائكة سماوية، أو عقول مجرَّدة ذاتاً وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى، ولا كلام لهم عندهم لأنه من خواص الأجسام؛ إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموّج، ومآل ما ذكروه في هذه الخاصة إلى تخيّل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين، فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج كما مرّ جوابه، ولو كان أحدنا آمِراً ناهِياً من قِبَل نفسه بما يوافق المصلحة وبلاغ العقل لم يكن نبياً باتفاق العقلاء، فكيف يكون نبياً من كان أمره ونهيه مما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها؟! وربما خالف المعقول أيضاً كقواعدهم المخالفة للشرع.

وقالوا: إن النبوة تجب عقلاً لأن وجود النبي سبَب النظام في المعاش والمَعاد، فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته.

وعند المعتزلة واجبة على الله بناء على التحسين والتقبيح العقليين، وقد أبطلناهما.

وعندنا ممكنة عقلاً، واجبة الوقوع سمعاً لما فيها من الحِكَم والمصالح، وليست ممتنعة كما زعمت السّمنية والبراهمة.

والمعجزة عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله. والبحث عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة.

البحث الأول

في شرائطها

وهي سبع:

ـ **الأول**: أن يكون فعلاً لله أو ما يقوم مقامه من التروك لأنّ التصديق منه لا يحصل بما ليس من قِبَله.

ـ **الثاني**: أن يكون خارقاً للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه.

ـ **الثالث**: أن يتعذَّر معارضته، فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

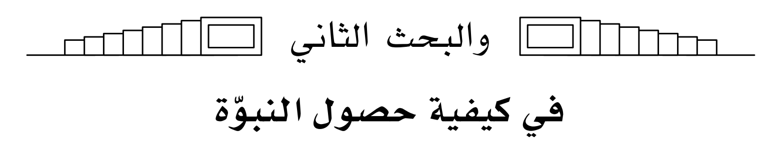
ـ **الرابع**: أن يكون ظاهراً على يَدِ مُدَّعِي النبوة ليُعلَم أنه تصديق له. ولا يشترط التصريح بالتحدي، بل يكفي قرائن الأحوال، مثل أن يقال: إن كنت نبياً فأظهر معجِزاً، ففعل.

ـ **الخامس**: أن يكون موافقاً للدعوى، فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فقال له الضب: أنت كاذب، لم يُعلَم به صدقُه، بل ازداد اعتقادُ كذبه. نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذَّبه ذلك الميت ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً لأن الإعجاز إحياؤه. والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز.

ـ **السادس**: أن لا يكون المعجز متقدِّماً على الدعوى، بل مقارناً لها أو متأخراً بزمان يسير يعتاد مثله. وأما المتأخِّر بزمن متطاول، مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحَصل، فاتفقوا على أنه مُعجِز لأنه إخبارٌ عن الغيب، فيكون المعجزُ مقارِناً للدعوى، لكن تخلَّف عنها عِلْمُنا بكونه معجزاً، وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ لأن شرط التكليف العلم بكونه معجزاً، وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وَعد به.

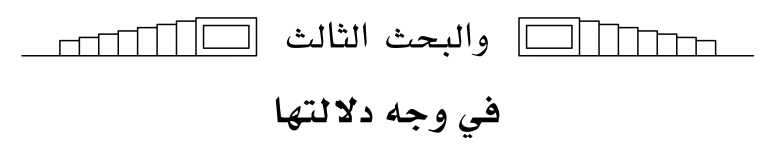
والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة بعد البلوغ أربعين سنة كرامات، فلا يكون عيسى في صباه نبيّاً لأنه لم يدَّعِ النبوّة إلى أن تكامل فيه شرائطها وبلغ أربعين سنة، وأما قوله: ﴿وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠] فهو كقول النبي ﷺ:

«**كنت نبياً وآدم بين الماء والطين**»[١] في أنه تعبير عن المتحقِّقِ فيما يستقبل بلفظ الماضي.



في كيفية حصول النبوّة

المذهب عندنا أنه بفعل الفاعل المختار ومشيئته، لا بسبب كمال الاستعداد كما زعمه الحكماء، وقد تقدم تفصيله.



في وجه دلالتها

وهي عند الأشاعرة بإجراء الله عادته بخَلْقِ العِلْمِ بالصِّدقِ عقَيبَه، فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب ـ وإن كان ممكناً عقلاً ـ فمعلومٌ انتفاؤُه عادةً، كانقلاب جَبَلِ أُحَدَ ذهباً، فلا يكون دلالته عقلية لتخلُّف الصدق عنه في الكاذب، بل عادية.

وقال الشيخ وبعض أصحابنا: إن خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور لأنّ لها دلالة على الصدق دلالة قطعية يمتنع التخلُّفُ فيها، فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه، فإن دلَّ المعجزُ المخلوق على يَدِ الكاذب على الصدق كان الكاذبُ صادقاً، وهو محال وإلا انفك المعجز عما [يفيد][٢] القطعية على مدلوله.

وقد روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن الأنبياء فقال: «**مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً، فكم أرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر، جماً غفيراً**»[٣].

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأخرجه الترمذي في المناقب، باب في فضل النبي ﷺ بلفظ: وآدم بين الروح والجسد.

(٢) الكلمة مبتورة في الأصل بفعل قص في الورق.

(٣) أخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار، من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

وأولو العزم من الرسل: محمد، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى.

وقيل: كل الرسل ألو العزم.

واعلم أن لله كُتباً أنزلها على رُسله وبيَّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده، وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، ثم التوراة والإنجيل والزبور، كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل، ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث، وحقيقة التفضيل أنّ قراءته لها أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر.

ثم الكُتب قد نُسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

(وَمُحَمَّدٌ ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ـ خَاتِمُ الأَنْبِيَاءِ، لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ)؛ دل النصُّ والإجماعُ على ذلك وعلى أنه لا يُنسَخُ شَرعُه.

ونزول عيسى بعده لا ينافيه لأنه يتابع محمداً ﷺ لأنّ شريعته قد نُسِخَت، فلا يكون إليه وَحيٌ ونَصْبُ أحكامٍ، بل يكون خليفة رسول الله ﷺ. ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهديُّ لأنه أفضل وإمامته أولى.

وأما إثبات نبوّته ففيه مسالك:

المسلك الأول:

وهو العمدة: أنه ادعى النبوّة، وظهرت المعجزة على يديه، فيكون نبيّاً.

أمّا الأولى فمتواترة تواتراً لحقه بالعيان والمشاهدة.

وأما الثانية فمعجزته القرآن وغيره.

وأمّا كون القرآن معجزاً أنه تحدى به ولم يعارض؛ أما أنه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شُبهَة، وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

وأمّا أنه لم يُعارَض فلأنه لو عُورِض لتواتر لأنه مما يتوفر الدواعي إلى

نقله، سيما والخصوم أكثر من حصاء البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه.

وأمّا أنه حينئذ يكون معجزاً لأن ذلك حقيقتها، وقد تواتر وجود شرائطها كما مرّ.

وقد اختُلِفَ في وجه إعجازه؛

فقيل: هو ما اشتمل عليه من التأليف الغريب والأسلوب العجيب المخالِف لنظم العرب ونثرهم في مَطالِعه ومقاطعه وفواصله.

وقيل: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يُعهَد مثلُها في العادة؛ لأن من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجَد فيه فنوناً بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، ومن ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل وأصناف الاستعارة، وحُسنِ المطالع والمقاطع والفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام، وخلوّه عن اللفظ الغثّ والشاذ والشارد بحيث لا يقدر أحد من البلغاء الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء وإن استفرغ وُسعَه إلا على نوع أو نوعين منها، ومن كان أعرف باللغة العربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن.

وقال القاضي: هو مجموع الأمرين.

وقيل: إخبارُه عن الغيب وعدمُ اختلافه وتناقضه.

وقيل: إعجازه بصَرْفِ الله إياهم عن المعارضة مع قدرتهم عليها، أو صرفهم بأنّ سلبهم العلوم التي يُحتَاجُ إليها في المعارضة.

وأمّا المعجزات المغايرة للقرآن وإن لم يتواتر كل واحد، فالقدر المشترَك بينها ـ وهو ثبوت المعجز ـ مُتواترٌ، كشجاعة عليٍّ وسخاء حاتم، وهو كافٍ لنا في إثبات النبوة.

والمسلك الثاني:

الاستدلال بأحواله قبل النبوّة، وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه

العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث يُحجِمُ الأبطال، ولو لا ثقتُه بعصمة الله إياه لامتنع ذلك عادة، وأنه لم يتلوّن حاله وقد تلونت به الأحوال، وغيرها من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوّته، ولكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء قطعاً.

والمسلك الثالث:

إخبار الأنبياء المتقدمين عليه بنبوّته في التوراة والإنجيل.

والمسلك الرابع:

أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حِكمة فيهم، بل كانوا معرضين عن الحق، معتكفين على الأباطيل والكفر: إني بُعِثْتُ من عند الله بالكتاب المبين والحِكمَة الباهرة لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاق وأكمِّلَ الناس في قوَّتهم العِلْمِيَّة بالعقائد الحَقَّةِ والعَمَلِيَّةِ بالأعمال الصالحة، وأُنَوِّرَ العالَم بالإيمان والعمل الصالح، وأُظهِر دينُه على الدين كله كما وعد الله، واضمحلّت بذلك الأديان الزائغة، وزالت المقالات الفاسدة، وأشرقت شموسُ التوحيد وأقمارُ التنزيه في أقطار الآفاق، ولا معنى للنبوّة إلا ذلك، فإنّ النبيَّ هو الذي يكمِّلُ النفوسَ البشرية ويعارِض الأمراض القلبية التي هي غالية على أكثر النفوس، فلا بد من طبيب يعالِجهم، ولمّا كان تأثير دعوة محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ في علاج القلوب المريضة وإزالة ظلماتها أتمّ، وجب القَطْعُ بكونه نبيّاً هو أفضل الأنبياء والرسل.

ولا يخفى على ذوي العقول أنّ فائدة الشرع: دَعوةُ الخَلْقِ إلى الحَقِّ، وإرشاد الخلائق إلى مصالح المعاش والمعاد، وإعلامهم ما تعجز عن معرفته عقولُهم، وتقريرُ الحُجَج وإزالة الشُّبَهِ، وبيانُ هذه الأمور في هذه الشريعة الغرّاء والملة الحنيفة البيضاء بَلغت المدى وجاوزت المنتهى، وكَمُل الدين وتمَّ الشرع المستقيم كما نطق به الكلام القديم: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣]، فتكون شريعتُه أكمل الشرائع ودينُه أتمّ الأديان ومِلَّتُه أفضلُ المِلَل وأُمَّتُه خَيرُ الأُمَم، فلا داعي للحكيم

الجارية أفعالُه على سنن الحِكمَة إلى بَعْثِ نبيٍّ بعده وتمهيد أساس شرعٍ غيره، فيكون خاتم الأنبياء وأفضل الخلائق كلها.

والمعراج له في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله حقٌّ.

(وَالأَنْبِيَاءُ مَعْصُومُونَ مِنَ الكَبَائِرِ) عَمْداً وسَهْواً، قبل الوحي وبعده، **(وَمِنَ الصَّغَائِرِ)** عَمْداً. والعصمة عندنا: أن لا يَخلُقَ اللهُ فيهم ذنباً. وعند الحكماء: ملَكةٌ تَمنَعُ الفجور، وتَحصُلُ بالعِلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي.

أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمُّد الكذب فيما دلَّ المعجِزُ على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى.

وفي جواز صدوره فيما ذُكر على سبيل السهو والنسيان خِلافٌ؛ فمنعه الأكثر، وجوَّزه القاضي أبو بكر.

وأمّا سائر الذنوب، فهي إما كفر أو غيره:

ـ أمّا الكفر، فأجمعت الأمة على عصمتهم عنه.

ـ وأمّا غير الكفر، فإمّا كبائر أو صغائر، وكل منهما عمداً أو سهواً:

• أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور، والمحققون من الأشاعرة، على أنّ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبٍ عقلاً؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، فامتناعُ الكبائر عنهم مستفادٌ من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك. وقالت المعتزلة بناء على أصولهم الفاسدة: يمتنع ذلك عقلاً.

• وأمّا صدورها عنهم سهواً فجوَّزه الأكثرون، والمختار خلافُه، ومع ذلك لم يقع.

• أما الصغائر عمداً، فجوّزه الجمهور، لكنه لم يصدر عنهم أيضاً.

• وأما سهواً فهو جائز بالاتفاق، إلا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالأرذال والسّفّل والحكم عليه بالخسية ودناءة الهمة كسرقة لقمة وحبة.

هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة، وأمّا قبله فقال أكثر أصحابنا

وجَمْعٌ من المعتزلة: لا يمتنع أن تصدر عنهم كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، ولا حُكمَ للعقل بامتناعها، ولا دلالة سمعية عليه أيضاً، لكن لم تصدر عنهم.

وما يوهم صدور الذنب عنهم إن كان منقولاً بالآحاد وجب ردُّها؛ لأن نسبة الخطإ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما تواتر فما دام له مَحمَلٌ آخر حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نَجِد له محيصاً حملناه على أنه كان صغيرة قبل البعثة، أو كان من قبيل ترك الأولى، أو من صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا ينافيه تسميته ذنباً في مثل قوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم؛ إذ لعل ذلك لعظمه عنهم أو عندهم لأنّ حسنات الأبرار سيئات المقربين، أو أنهم قصدوا به هضماً من أنفسهم وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنباً يُحتَاجُ فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يغفر عنها ربها.

وأمّا الملائكة ففي عصمتهم خِلافٌ، لكن الصحيح أنه يجوز عليهم العصيان، ولم يَقَع ولا يقع قط؛ لأن الله ـ تعالى ـ جعل العصمة طبيعةً جِبِلِّيَّةً للملائكة. وهم معصومون من الكبائر والصغائر عمداً وسهواً؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

(وَهُمْ أَفْضَلُ مِنَ المَلائِكَةِ العُلْوِيَّةِ)، لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السُفلِية الأرضية، إنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية، فقال أكثر أصحابنا: الأنبياءُ أفضل، وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل، وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر منا: الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة.

احتج أصحابنا بوجوه:

الأوَّل: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] فقد أمروا بالسجود، وأمرُ الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم، وعكسُه على خلاف الحِكمة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، والعالِمُ أفضل من غيره لأن الآية سيقت لذلك، ولقوله: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر: ٩].

الثالث: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجته الشاغلة لأوقاته، وليس للملائكة شيءٌ من ذلك، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق، فيكون أفضل لقوله ﷺ: «**أفضل الأعمال أحمزها**»[١]؛ أي: أشقها، فيكون صاحبها أكثر ثواباً عليها، وهو المراد من الأفضلية، فلا يدل كونها مجردة عن العلائق ونورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية وكونها أقوى من البشر عن أفضليتهم، بل الوجه الأخير يدل على أنّ عامة البشر من الصالحين أفضل من عامة الملائكة دون خاصتهم، والله أعلم.

(**وَأَهْلُ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ**) وهُم أصحابُ الشجرة من أهل الجنة لما روي عنه ﷺ: «**لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد، الذين بايعوا تحتها**»[٢].

(**وَأَهْلُ بَدْرٍ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ**)؛ لقوله ﷺ: «**إني لأرجو أن لا يدخل النار إن شاء الله تعالى أحَدٌ شَهِدَ بدراً**»[٣].

(**وَكَرَامَاتُ الأَوْلِيَاءِ**)؛ يعني: خوارق العادات التي تصدر منهم، غير مقارنة لدعوى النبوة بصدقهم وبغير صدقهم، اختصاصاً وتكريماً لهم.

والوَلِيُّ: هو العارِفُ بالله وصفاته حسب ما يمكن، المواظِبُ على الطاعات، المُجتنِبُ عن المعاصي، المُعرِضُ عن الانهماك في اللذات

---

(١) الحديث ذكره الملا القارئ في الموضوعات الكبرى (ص١٢٣)؛ والزرقاني في مختصر المقاصد (ص١٢٤)، وخلاصته عند الأول أنه لا أصل له، أو له أصل موضوع، وعند الثاني لا يُعرف.

(٢) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل أصحاب الشجرة أهل بيعة الرضوان.

(٣) أخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار، من حديث حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها.

والشهوات. فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً.

(حَقٌّ يُكْرِمُ اللهُ بِهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يُرِيدُ).

كرامات الأولياء جائزة واقعة؛ أمّا جوازها فظاهر على أصول مذهب الأشاعرة، وأمّا وقوعها فلقصة مريم وقصة أصحاب الكهف وغيرهما.

وقالت أكثر المعتزلة: لم تجز، ولو جازت لالتَبَسَت بالمعجزة، فلا تكون المعجزة دالة على النبوة، ويَنسَدُّ بابُ إثباتها.

والجواب أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمها في الكرامة، والمنكرون لوقوع الكرامات جعلوها معجزات لنبيٍّ آخر في ذلك العصر، وهو مردود لوجودها في عصرٍ لا نبيَّ فيه، ولو ادعى صاحبُ الكرامة النبوَّة وأراد أن يظهر عليه الكرامات وجعلها دلائل النبوة لسَلب اللهُ عنه الكرامة ولم تظهر عليه لجَرْيِ العادةِ الإلهية بأن لا يُظهرَ المعجزةَ على يَدِ المتنبِّي، بل يَفضَحُه ويَخذُله. نعوذ بالله من خذلانه، ونسأله أن يَمُنَّ علينا بما مَنَّ به على أوليائه.

اعلم أنّ الوليَّ لا يبلغ درجة النبيِّ، فما نُقِل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفرٌ وضلالة.

ولا يصل العبدُ إلى حيث يسقط عنه الأمرُ والنهي. وذهب بعض الإباحيين إلى أنه يصل إلى ذلك، وبعضهم إلى حيث أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكُّر، وهذا كُفرٌ وضلال. وأما قوله ﷺ: «**إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب**»[1] معناه أنه عَصِمَهُ من الذنوب، أو وفَّقَهُ للتوبة فلم يَلحَقهُ ضررُها.

(وَالإِمَامُ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه) الصديق الذي صدَّقَ النبيَّ ﷺ في النبوّة بلا تَلَعثُمٍ، وفي المعراج بلا تَرَدُّدٍ. ثبتت إمامتُه وخلافته بإجماع الصحابة ومتابعتهم.

والإمامة: رئاسةٌ عامة في الدنيا والدين بحيث يجب اتباعُه على كافة

(١) ينظر في كنز العمال برقم (١٠١٧٥).

الأمم، ولا يحصل ذلك إلا لمن كان خليفة للرسول باتباعه في جميع أموره كلها، كأبي بكرٍ وعُمرَ وعثمان وعليّ ﵃، ولهذا قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً**»[(١)]؛ أي: كثير الظلم على الرعية، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل ملوكاً وأمراء لأنه استشهد عليٌّ ﵁ على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ.

وشرائط الإمامة تسعة:

ـ **الأوَّل**: الاجتهادُ في أصول الدين وفروعه؛ ليتمكن من إيراد الدلائل وحَلِّ الشكوك والحُكم والفتوى في وقائع الناس.

ـ **والثاني**: الرأيُ والتدبير؛ لتدبير أمور الحرب والسّلم وسائر الأمور السياسية.

ـ **الثالث**: الشجاعةُ؛ ليقوى على الذبِّ عن حريم الإسلام ولا يضعف قَلبُه عن إقامة الحدود.

ـ **الرابع**: العدالة؛ لأنه متصرِّف في رقاب الناس وأموالهم وأبعاضهم.

ويندرج في هذه الصفات بالطريق الأولى الإسلام.

ـ **الخامس**: العقل.

ـ **السادس**: البلوغ.

ـ **السابع**: الذكورة.

ـ **الثامن**: الحرية.

ـ **التاسع**: كونه قُرَشيّاً لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**الأئمة من قريش**»[(٢)].

---

(١) أخرجه الترمذي في الفتن، باب ما جاء في الخلافة، بلفظ: «**الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ**». وقال: حَدِيثٌ حَسَنٌ. وأحمد في مسند الأنصار، من حديث أبي عبد الرحمٰن سفينة مولى رسول الله، بلفظ: «**الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَاماً ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ الْمُلْكُ**».

(٢) ورد هذا الحديث من طرق عديدة ذكرها ابن حجر في فتح الباري، وهذا اللفظ رواه أحمد في باقي مسند المكثرين من حديث أنس بن مالك، وفي أول مسند البصريين من حديث أبي برزة مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

ولا يشترط أن يكون هاشمياً خلافاً للشيعة، ولا أن يكون عالِماً بجميع مسائل الدين خلافا للإمامية، ولا العصمة خلافاً للإمامية والإسماعلية لأنّ الإجماع على صحة إمامة أبي بكر، ولا يجبُ له شيءٌ مما ذكروه من الخصال الثلاثة، ولا يقال إنه ما كان معصوماً، إذ الإجماع على نفي وجوب عصمته، لا على عصمته، ونعوذ بالله أن نقول أنه غير معصوم.

ونَصْبُ الإمام واجبٌ على الأمة شرعاً لوجهين:

ـ **الأول**: أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ على امتناع خُلُوِّ الوقت عن إمام.

ـ **الثاني**: أن فيه دَفْعُ ضَرَرٍ مَظنُونٍ، ودَفعُ الضَّرَر واجِبٌ إجماعاً لأنا نعلم عِلماً ضرورياً أن مقصود الشارع فيما شرع إنما هو رعاية مصالح العباد معاشاً ومعاداً، وذلك لا يتم إلا بالإمام من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعنّ لهم، وأنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلّما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، وتشهد التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعُطِّلَت المعايشُ وصار كل واحد مشغولاً بحفظ مالِه ونفسه تحت قائم السيف، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين، والإضرارُ اللازمُ من تَرْكِ نَصبِه أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نَصْبِه، ودَفعُ الضرر الأعظم عند التعارض واجب إجماعاً.

اعلم أنّ الإمامة بعد وفاة رسول الله ﷺ ليست حقّاً لعليٍّ رضي الله عنه كما زعمت الشيعة[1]، ولا لعباس رضي الله عنه؛ وإلا لنازعاه كما نازع عليٌّ معاوية، والعادةُ أيضاً تقضي بالمنازعة في مثل ذلك؛ ولأن تَرْكَ المنازعة والرِّضَا بما لا يكون حَقّاً مُخِلٌّ بعلُوِّ المنصب في الدين، مع أنّ علِيّاً رضي الله عنه كان غايةً في

(١) قال الفخر الرازي: الشيعة جنس تحته أربعة أنواع: الإمامية، والكيسانية، والزيدية والغلاة. (المحصَّل ص٥٧٥). وينظر في تفاصيل فرقهم: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٦٣ ـ ٢٠٠)؛ وأبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٣٥٥ ـ ٣٧٤).

الشجاعة ونهايةً في الشهامة وفرط القوة وكمال القدرة على أخذ الخلافة لأنّ فاطمة رضي الله عنها مع علُوّ منصبها ورفعة شأنها كانت زوجةً له، وكان الحسن والحسين رضي الله عنهما مع رتبة رفعتهما ابنيه، وكان العباس عمُّ النبي مع قدر عُلوِّه متفِقاً معه، والزبير مع كمال شجاعته وفرط قوته مُعاوناً له، وكذا أكثر صناديد قريش وأتباعهم معه، وكان أبو بكر رضي الله عنه لا عسكر ولا شوكة ولا مال ولا أُهبة ولا عدة له، فلمّا لم ينازِعاه ورضيا بإمامته وانقادَا لمطاوعته ودخلا في بيعته عُلم أنّ الإمامة حقٌّ له.

(ثَبَتَ إِمَامَتُهُ بِالإِجْمَاعِ) عقَيبَ ثبوتها بالبيعة والاختيار لأنها تحصل بالبيعة والاختيار، ولا يُفتَقَر إلى الإجماع من جميع أهل الحل والعقد؛ إذ لم يقم دليل عليه من العقل والسمع، بل الواحدُ والاثنان من أهل الحل والعقد كافٍ في ثبوتها ووجوب اتباع الإمام على الناس لعلمنا أنّ الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع ـ كما هو حقها ـ اكتفوا بذلك، كعَقْدِ عمر لأبي بكر وعَبد الرحمٰن بن عوف لعُثمان رضي الله عنهم، ولم يشترط إجماع من في المدينة فضلاً عن إجماع الأمة، ولم يُنكِر عليه أحد.

(وَلَمْ يَنُصَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى إِمَامَةِ أَحَدٍ)، وفوَّض أمرها إلى الأمّة؛ لأنه لو نصَّ لتوَفَّر الدواعي على نَقْلِه؛ إذ لا يُمكِن سَتْرُ أمثال ذلك عادةً.

وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[1] ليس نصّاً عليها، وقولُه لعليٍّ رضي الله عنه: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**»[2] لا يدل على كونه خليفةً له بعد وفاته، بل المراد أنه خليفة له حين غيبته في غزوة تبوك، كما كان هارون خليفة لموسى حين غيبته عن قومه. ولو وُجدَ نصٌّ في حقه لوجب عليه مَنْعُ غيره بالتمسُّك

---

(١) أخرجه الترمذي في المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما؛ وابن ماجه في المقدمة، باب فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ: مسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ والترمذي في المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب.

بالنصِّ وعدم الرضا؛ لأنّ الرضا بالظلم ظلمٌ، ومن ادعى النصَّ في حقِّ عليٍّ رضي الله عنه نسَبَهُ إلى العَجْزِ والتهاوُنِ في أمور الدين.

(**ثُمَّ عُمَرَ الفَارُوقُ**) الذي فرَّق بين الحق والباطل ثبتت إمامتُه وخلافته باستخلاف أبي بكر الصديق رضي الله عنهما؛ لأنه لمّا آيس من حياته دعا عثمان وأملى عليه كتاب عهده لعُمَر رضي الله عنهم، فلمّا كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن فيها، فبايعوا حتى مرّت بعليٍّ رضي الله عنه فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عُمَر.

وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته، ومدة خلافتهما ثلاث عشرة سنة، منها سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام لأبي بكر، والباقي لعُمر، وهو أول من سمي بأمير المؤمنين، وأمّا أبو بكر فإن الصحابة وعَلِيّاً كانوا يقولون له: يا خليفة رسول الله، وهذا دليل على حَقِّيَّةِ خلافته لأنه تعالى قال في حقهم: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

(**ثُمَّ**) الإمامُ الحَقُّ بعد عُمَر (**عُثْمَانَ ذُو النُّورَيْنِ**)؛ لأنه لمّا استشهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترك الخلافة شورى بين ستةٍ: عثمان، وعليّ، وعبد الرحمٰن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص؛ ثم فوَّض الأمر خمستُهم إلى عبد الرحمٰن بن عوف ورَضُوا بحُكمِه، فاختار عثمان رضي الله عنهم، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره، فكان إجماعاً. وزمان خلافته اثنتا عشرة سنة.

(**ثُمَّ**) الإمام الحقّ بعد عثمان: (**عَلِيٌّ المُرْتَضَى**) رضي الله عنهما؛ لأنه لمّا استُشهِد عثمان ولم يَستخلِف أحداً أجمع الصحابة على إمامة عليٍّ رضي الله عنه فبايعوه.

وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته، بل عن خطإٍ في الاجتهاد.

(**وَالأَفْضَلِيَّةُ بِهَذَا التَّرْتِيبِ**) المذكور في الإمامة؛ لأنّ التقديم في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم يدلّ على الأفضلية، ولقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾ [الليل: ١٧، ١٨] لأنها نزلت في أبي بكر، فهو أتقى، ومن هو

أتقى فهو أكرم عند الله لقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، والأكرم عند الله هو الأفضل، ولقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر**»[(١)]، وقوله: «**وما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره**»، وتقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات، ولهذا قال عليٌّ ﷺ: قدَّمَكَ رسولُ الله في أمر ديننا أفلا نقدّمك في أمر دنيانا. وقوله ﷺ: «**خير أمتي أبو بكر، ثم عمر**»، وقوله: «**لو كنت متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن هو شريكي في ديني وصاحب الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي**»[(٢)].

ولم يصحّ ما يدل على أفضلية عليٍّ ـ كرّم الله وجهه ـ مُطلَقاً أو في كثرة الثواب، بل في العلم والقرابة وبعض خصاله المختصة به.

وقد اجترئ الروافض في اختراع الأحاديث وافترائها مما يدل على أفضليته، ومع ذلك لا تعارِضُ النصوصَ القاطعة الدالة على أفضلية أبي بكر لأنّ الحُكمَ بالأفضلية مقطوعٌ به عند السَّلَف من المجتهدين، وإنما الظنُّ في الطريق، وإنما لم يفد القطعُ عند المتأخرين كالمصنِّف وغيره لأنهم ليسوا بمجتهدين، لكنه يجب عليهم وعلينا تقليدهم في القطع بذلك دون التردد والتوقف لأنه يُخِل في الدين ويورث الضغين.

(وَمَعْنَى الأَفْضَل أَنَّهُ أَكْثَرُ ثَوَاباً عِنْدَ اللهِ بِمَا كَسَبَ مِنْ خَيْرٍ، لَا أَنَّهُ أَعْلَمُ وَأَشْرَفُ نَسَباً وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ) من أنه أشجع وأسخى، لا شك أنّ كثرة الثواب أمر خفيٌّ لكونه تفضلاً وإحساناً من الله في الدار الآخرة، لكن ثبت أن عبادة أبي

---

(١) أخرجه بن حميد في مسنده عن أبي الدرداء، أن رسول الله ﷺ، قال: «**ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد أفضل أو أخير من أبي بكر إلا أن يكون نبي**».

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأخرجه بقريب من هذه الألفاظ: البخاري في مواضع عديدة منها في كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد؛ ومسلم أيضاً في فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ.

بكر ﵁ ظاهرة بالجوارح كانت أكثر، وباطنة في القلب كانت أقوى وأكمل لقوله ﷺ: «**ما فضل أبو بكر عليكم بكثرة صوم ولا صلاة، ولكن فضل عليكم بشيء وقر في صدره**»[1]، فيكون أكثر ثواباً من غيره، فيكون أفضل منهم.

ومن المعلوم في كتب السير أنا أبا بكر لمّا أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله نيابة عن النبي ﷺ فأسلم على يده عثمان بن عفان، وطلحة بن عبد الله، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعثمان بن مظعون فتقوّى بهم الإسلام، وكان دائماً في منازعة الكفار وإعلاء دين الله في حياة النبي وبعد وفاته، ولا يخفى أنّ التصدي لأمر الخلافة والقيام بمصالح الناس وضبط أمور معاشهم ومعادهم أكثر ثواباً من الاشتغال بتكميل النفس والمداومة على وظائف الطاعات وآداء العبادات لما روي عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة**»[2]، فمن كان امتداد زمان خلافته أكثر كان ثوابه أكثر، وامتداد زمان خلافة عمر وعثمان كل واحد منهما أكثر من زمان خلافة علي ﵃.

وأيضاً الوقائع العظيمة النافعة في إظهار الدين وتشييد قواعد ملة سيد المرسلين مثل فتح فارس والروم وتمهيد قواعد العدل والإحسان وهدم مباني الكفر والطغيان أكثرها وقع في زمان خلافة عمر وعثمان، فهما أكثر ثواباً عند الله من عليٍّ بما كسبا من خير في امتداد زمانهما في الخلافة فكانا أفضل منه، وأبو بكر أفضل منهما اتفاقاً، فكان أفضل منه أيضاً ﵃.

واعلم أنّ تعظيمَ الصحابة كلهم والكفَّ عن القدح والطعن فيهم واجبٌ؛ لأن الله عظَّمَهم وأثنَى عليهم، والرسول ﷺ قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة رضي الله عنهم أجمعين، وما وقع بينهم من المحاربات والمنازعات فله محامل حسنة وتأويلات شرعية، والطعنُ فيهم إن كان مما يخالِفُ الأدلة القطعية فكُفرٌ، كقذف عائشة ﵂، وإلا فبدعة وفسق.

ثم إن من تأمل سِيَرهُم ووقف على مآثِرهم وجدّهم في الدين وبذلهم

(١) أورده في فيض القدير برقم (٤٨٢١).
(٢) ورد في فضيلة العادلين من الولاة، لأبي نعيم الأصبهاني برقم (١٢).

أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شكٌّ في عظم شأنهم وبراءتهم عمّا ينسب إليهم المبطلون من المطاعن، ومنَعه ذلك عن الطعن فيهم، ورأى ذلك مجانباً للإيمان.

ونشهد للعشَرة الذين بشَّرهُم النبي ﷺ بالجنة، قال: «**أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمٰن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة الجراح في الجنة**»[١].

وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم كما ورد في الحديث الصحيح أن «**فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة**»[٢].

وسائر الصحابة لا يُذكَرون إلا بخيرٍ، ويرجى لهم أكثر ما يرجى لغيرهم من المؤمنين.

ولا نشهد بالجنة ولا بالنار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار.

(وَالكُفْرُ: عَدَمُ الإِيمَانِ)، والإيمان في اللغة: التصديقُ مُطلَقاً، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]؛ أي: بمُصَدِّقٍ.

وفي الشرع: قوله: **(وَهُوَ التَّصْدِيقُ بِمَا عُلِمَ مَجِيءُ النَّبِيِّ ﷺ بِهِ ضَرُورَةً)**، تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً، وإجمالاً فيما عُلِم إجمالاً، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأتباعه وجماعة، وليس معنى هذا القول أن من صدَّقَ ولم يتلفَّظ بالشهادتين يكون مؤمِناً إيماناً مقبولاً، بل الإيمانُ هو التصديقُ الخاصُّ، ولكن لقَبوله شَرطٌ هو التلفُّظُ بالشهادتين عند القدرة وعدم الإتيان بما هو مكفّر.

---

(١) أخرجه الترمذي في المناقب، باب مناقب عبد الرحمٰن بن عوف الزهري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في المناقب، باب منقب فاطمة الزهراء عليها السلام؛ والترمذي في المناقب، باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما.

ولا خلاف عند الأشعري وأصحابه، بل وسائر المسلمين، أن من تلفّظ بالكُفر أو فعل أفعال الكُفر عمداً كافرٌ بالله العظيم مُخلَّدٌ في النار، وأن من عرف الله بقلبه لا تنفعُه المعرفةُ مع العناد؛ أي: من غير إذعانٍ وقبول[1] لأنّ التصديق هو المعرفة اليقينية المكتَسَبة بالاختيار، لا مُطلَق المعرفة التي تحصل بلا اختيار.

قال بعض المحققين: التصديقُ: هو أن تنسب باختيارك الصِّدقَ إلى المُخبِر، حتى لو وقعَ ذلك في القلب من غير اختيارٍ لم يكن تصديقاً؛ لأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وإنما كان يُنكِرُ عناداً أو استكباراً؛ قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ﴾ [النمل: ١٤].

والدليل على هذا المذهب قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْۖ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنُّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**اللهم ثبّت قلبي على دينك**»[2]، وقوله لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: «**هلا شققت عن قلبه**»[3]، ومجيء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، فدلَّ على التغاير وعلى أنَّ العمل ليس داخلاً فيه لأن الشيءَ لا يُعطَفُ على نفسه والجُزءُ على كُلِّهِ، ومجيئه مقروناً بضدِّ العمل الصالح نحو: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩]، فأثبت الإيمان مع وجود القتال، ومن المعلوم أنّ الشيءَ لا يُمكِن اجتماعُه مع ضدِّهِ ولا مع ضدِّ جُزئِه، فثبت أنّ الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركَّباً منه، فيكون فعل القلب، وذلك إمّا التصديق وإمّا المعرفة، والثاني باطل لما تقدّم، ولاستلزامه النقل لأنه خلاف الأصل.

---

(١) والدليل: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ٦٥﴾ [النساء: ٦٥].

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في الدعاء، باب دعاء رسول الله ﷺ.

(٣) أخرجه مسلم في الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا إلـه إلا الله؛ وأبو داود في الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون، بلفظ: «**أفلا شققت عن قلبه**».

وقيل: الإيمان هو المعرفة، فقَومٌ: بالله، وقَومٌ: بما جاء به الرسل إجمالاً.

وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة.

وقال طائفة: هو التصديق مع الكلمتين. ويروى هذا عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ.

وقال قوم: إنه أعمال الجوارح. فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات فرضاً ونفلاً. وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل.

وقال السَّلَفُ والمحدثون والشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إنه مجموع هذه الثلاثة، فهو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان وعمل بالأركان.

والفرق بين هذا وبين مذهب الخوارج والمعتزلة أنهم يخرجون العاصي من الإيمان، والسَّلَفُ والشافعيُّ والمحدِّثُون لا يخرجونه، فعُلِمَ أن هذا تعريفٌ للإيمان الكامل، لا لأصل الإيمان، وكذا حيث وقع تفسير الإيمان بأركان الإسلام كإقام الصلاة وغيره في عبارة الشارع وغيره، وكذلك حيث نُفيَ الإيمانُ عن العاصي، فالمراد به الإيمان الكامل.

والتحقيق أن هنا احتمالات أربع:

ـ **أحدها**: أن تُجعَل الأعمال من مُسمَّى الإيمان داخلةً في مفهومه دخول الأجزاء المقوِّمة حتى يلزم من عَدمِها عدمُه، وهذا مذهب المعتزلة ولم يقل به السَّلَفُ.

ـ **الثاني**: أن تُجعَل أجزاءً داخلةً في مفهومه، لكن لا يلزم من عَدَمِها عَدمُه، فإن الأجزاء على قسمين: منها ما لا يلزم من عدمها عَدمُ الذات، كالشعر واليد والرجل للإنسان وكالأغصان للشجرة، فاسم الشجرة صادِقٌ على الأصل وَحده وعليه مع الأغصان ولا يزول بزوال الأغصان، وهذا مذهب السَّلَفِ، ومن هنا قيل: شُعَبُ الإيمان، جُعلَت الأعمالُ للإيمان كالشعب للشجرة، وقد مثَّل اللهُ الكلمةَ الطيبة ـ أعني لا إله إلا الله محمد رسول الله ـ بالشجرة الطيبة، وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**

أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1]، فإن المراد شعب الإيمان قطعاً، لا نفس الإيمان، فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع، فلا بدّ في الحديث من تقدير مضاف[2].

ـ **الثالث**: أن تُجعَل الأعمالُ آثاراً خارجةً عن الإيمان، لكنها بسببه، فإذا أُطْلِقَ عليها بالمجاز فهو من باب إطلاق السَّبَبِ على المُسَبَّبِ، وهذا مذهب الخَلَفِ.

ـ **الرابع**: أن يقال: إنها خارجة بالكلية، لا يُطلَقُ عليها حقيقةً ولا مجازاً، وهذا باطل لا يمكن القول به.

اعلم أنّ الإسلام هو الانقياد الظاهر، وهو التلفظ بالشهادتين والإقرار بما يترتَّب عليهما، والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان والإتيان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج.

وبين أصل الإيمان الإسلام عموم وخصوص من وجه؛ لاجتماعها في بعض الأشخاص كالمؤمن والعاصي، ولوجود الإسلام بدون الإيمان في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ويصح أن يُحكَم على شخصٍ بأنه مسلم وليس بمؤمن إذا صدر منه ما ينافي الإيمان من أفعال الكفر، والإسلام الذي أثبته الله لهم هو المُعتَبر في الشرع ظاهراً لأنه تجري عليهم أحكامُه من عصمة دمائهم وأموالهم وغيرها وإن لم يكن صحيحاً في نفس الأمر عند الله، فما قيل: إن ما أثبته هو الإسلام اللغوي لا الشرعي، فمردود.

ولو وُجِد الإيمانُ بدون الإسلام حالة الإكراه بتلفظ كلمة الكفر، وفيمن صدّق بقلبه الرسول ﷺ ولم يتيسّر له الإقرار بأن كان بين الكفار، أو مات فجأة عقيبه، فإنه مؤمن فيما بينه وبين الله وإن لم يكن مؤمناً عند الناس ظاهراً

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها.
(٢) وهو: شعب الإيمان الكامل.

لفَقْدِ شرطه، فيكون الإيمان الظاهري أعم مُطلَقاً من الإسلام الظاهري.

والإيمان والإسلام المقبولان الصحيحان شرعاً متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لكن مفهوم أحدهما مغاير لمفهوم الآخر بالاتفاق، فما قيل: إنّ حقيقتهما متحدة وأنه لا مغايرة بين معنيهما، فمردود.

اعلم أنّ الإيمان يزيد وينقص على الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]، فإذا زاد عرفنا أنه ينقص لأنهما من الأمور النسبية.

قال الشيخ محيي الدين النووي رحمة الله عليه: قال المحققون من أصحابنا: نَفْسُ التصديق لا يزيد ولا ينقص، والإيمانُ الشرعي يزيد وينقص بزيادة ثمراته وهي الأعمال الحسنة ونقصانها.

قال: وهذا توفيق بين ظواهر النصوص التي جاءت بالزيادة وأقاويل السلف وبين أصل وَضْعِه في اللغة وما عليه المتكلمون وهو الذي قاله هؤلاء وإن كان ظاهراً حسناً فالأظهر ـ والله أعلم ـ أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وبتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشُّبَهُ ولا يتزلزل إيمانُهم، بل لا تزال قلوبُهم مُنشَرحة نيِّرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأمّا غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم فليسوا كذلك، فهذا أيضاً لا يمكن إنكاره ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق أبو بكر رضي الله عنه لا يساويه تصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في صحيحه: قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول أنه على إيمان جبريل وميكائيل. انتهى كلامه.

وقال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين: هو بحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين، وإنه لا يقبل التفاوت، لا بحسب ذاته لأن التفاوت إنما هو لاحتماله النقيض، واحتماله ولو بأبعد وجهٍ ينافي اليقين فلا يجامعه، ولا بحسب متعلَّقه لأنه

جميع ما عُلِمَ بالضرورة مجيءُ الرسول به، والجميعُ من حيث هو جميعٌ لا يُتصوَّر فيه تعدُّدٌ وإلا لم يكن جميعاً؛ وإن قلنا هو الأعمال إمَّا وحدها أو مع التصديق فتقبلهما، وهو ظاهر. انتهى كلامه.

والحق أنّ التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

ـ **أحدهما**: بحسب الذات.

ـ **والثاني**: بحسب المتعلَّق.

الأول بالقوة والضعف، فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفاً. قولكم: «الواجبُ اليقينُ، والتفاوتُ لا يكون إلا لاحتمال النقيض»، قلنا: لا نُسلِّم أن التفاوت لذلك، بل لما ذُكِر بلا احتمالٍ للنقيض، ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمانُ النبي وآحاد الأمة سواء، وإنه باطل إجماعاً لأن الإيمان له ثلاث مراتب:

ـ **الأول**: عِلْمُ اليقين، كما هو للصالحين.

ـ **والثاني**: عَيْنُ اليقين، كما هو للصديقين.

ـ **والثالث**: حَقُّ اليقين، كما هو للنبيِّين.

وقد يترقى بعض الأولياء إلى هذه المراتب بالترتيب ويحصل له حظ من الثالث.

والظاهر أنّ الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمالُ النقيض بالبال حُكمُه حُكمُ اليقين في كونه إيماناً حقيقيّاً، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل.

والثاني ـ أعني ما هو بحسب المتعلَّق ـ أن يقال: التصديقُ التفصيلي في أفراد ما عُلِمَ مجيءُ الرسول به جُزْءٌ من الإيمان، يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال.

(وَلَا نُكَفِّرُ أَحَداً مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ)، وهو كل من اعتقد بقبلة دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر على أحدهما لم يكن من أهل القبلة أصلاً، إلا إذا عجز عن النطق لخَلَلٍ في لسانه أو لعدم

التمكن منه بمعالجة المنيّة أو لغير ذلك، فإنه يكون مؤمناً.

أما إذا أتى بالشهادتين فلا يُشترَط معها أن يقول: أنا بريء من كل دين يخالِفُ دين الإسلام إلا إذا كان من الكفار الذي يعتقدون اختصاص رسالة نبينا محمد ﷺ إلى العرب، فإنه لا يُحكَمُ بإيمانه وإسلامه إلا أن يتبرّأ.

قال الشافعي رضي الله عنه في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفّارة: إذا وَصفَتِ الرقبةُ الإسلام فأعتقها مكانه أجزأت عنه، وَوَصْفُها للإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتبرأ مما يخالف الإسلام من دين، فإذا فعلت فهذا كمال وصف الإسلام، وأحبُّ إليّ لو أمنحتها بالإقرار بالبعث بعد الموت وما أشبهه. انتهى كلامه.

(**إِلَّا بِمَا فِيهِ**)؛ أي: لا نُكفِّرُ أحداً من أهل القبلة إلا بقولٍ أو فعلٍ فيه (**نَفْيُ الصَّانِعِ القَادِرِ المُخْتَارِ العَلِيمِ**)؛ أي: نَفْيُ الصانع كمُعتَقَد الدّهرية، فإنهم يزعمون أن العالَمَ لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، أو نَفْيُ كونه قادِراً مختاراً كالفلاسفة، أو نَفْيُ كونه عليماً كبعض الحكماء وبعض المعتزلة كما مرّ.

(**أَوْ**) بما فيه (**شِرْكٌ**) كمعتقد القائل بالنور والظلمة. وأرادوا بالنور خالِق النور، وبالظلمة خالق الشرّ، وكالمعتزلة الذين يصرّحون بأن العبد خالِق لفعله دون الله.

(**أَوْ**) بما فيه (**إِنْكَارُ النُّبُوَّةِ**) كمُعتَقَد البراهمة، فإنهم قالوا: في العقل كفايةٌ فلا حاجة إلى النبوة.

والمُعترِفُ بالنبوة في الجملة الذي يُنكِر نبوّة محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ كاليهود والنصارى والمجوس كافِرٌ، وعذابُه مخلد إجماعاً، سواء كان إنكاره عن عنادٍ أو اجتهاد أو بلا تقصير.

والمُعترِفُ بنبوَّتِه إن كان مخطئاً في أصل من أصول الدين لم يكن كافراً، وإن لم يكن مخطئاً فإن كان اعتقادُه من برهان فهو ناجٍ بالاتفاق، وإن كان عن تقليد فقد اختُلِف فيه، والأكثرون على صحة إيمانه، لكن علمنا

بالاستقراء أن أكثر الناس يعرفون الأدلة إجمالاً وإن لم يعرفوا تنقيحها وتحريرها مفصّلة كالعلماء، وذلك كاف في خروجهم عن التقليد.

(**أَوْ**) بما فيه (**إِنْكَارُ مَا عُلِمَ مَجِيءُ مُحَمَّدٍ ﷺ بِهِ ضَرُورَةً**)، كالقيامة والبَعْثِ والجنة والنار وسائر ما عُلِمَ بالضرورة أنه من دينه.

(**وَإِنْكَارُ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ قَطْعاً كَالأَرْكَانِ الخَمْسَةِ**)، وهي: كلمتا الشهادة، والصلاة المفروضة، وصوم رمضان، والزكاة، والحج.

(**وَاسْتِحْلَالُ المُحَرَّمَاتِ**)؛ أي: بما فيه استحلالُ المحرمات، فيكون عطفاً على إنكارُ النبوّة، وذلك كاستحلال الخمر والزنا والكذب والغيبة والنميمة بعد استيقانه بكونه كذباً أو غيبة أو نميمة وغيرها من سائر المحرَّمات إذا ثبت حرمتها بدليل قطعي، وكذلك تحريمُ الحلال والاستهانةُ أو الاستهزاءُ على الشريعة كُفرٌ، وكذا كل فِعلٍ يدل على إنكار ما عُلِم مجيئُه به كتحقير المُصحَف.

وسجود الصنم كفر، وأمّا سجود الشمس لو عُلم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية، بل سجد لها وقلبه مطمئن بالإيمان والتصديق لم يُحكَم بكفره فيما بينه وبين الله وإن أجري عليه أحكام الكفر في الظاهر.

والنصوصُ تُحمَلُ على ظواهرها ما لم يَصرِفْ عنها دليلٌ قطعيٌّ، والعدولُ عنها إلى معان يدعيها الباطنية إلحادٌ وكُفرٌ، وأما ما يذكره الصوفية من المعاني من غير عدول عن الظواهر بل مع الحمل عليها فليس بكفر.

والإياس من الله كُفر. والأمن من الله كُفر. وتصديقُ الكاهن والمنجم بما يُخبِر به من الغيب كفر.

وجمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يُكفَّر أحد من أهل القبلة بما لم يكن فيه نحو ما ذُكر لأن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله مُوجِداً لفعل العبد أو لم يكن، وإثباتُ الجهة لله تعالى وعدمُها، وكونه مرئيّاً أو لا ونحوها لمّا لم يَبحَث النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ عن اعتقاد من حَكَم بإسلامه وإيمانه فيها ولا الصحابة والتابعون، عُلِم أن الخطأ فيها ليس

قادحاً في حقيقة الإيمان والإسلام، وإذا كان المخالِفُ في المذهب الموافق في القبلة يُكفِّرُنا فنحن نُكفِّرُه أيضاً وإلا فلا.

(وَأَمَّا غَيْر ذَلِكَ)؛ أي: غير ما فيه أحد المذكورات مما يخالف مذهب أهل الحق، **(فَالقَائِلُ بِهِ مُبْتَدِعٌ وَلَيْسَ بِكَافِرٍ)**، كالقائلين بأنّ القرآن مخلوق وهم المعتزلة بأسرهم، والقادحين في أصحاب النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وهم الرَّفَضَة بأسرهم، إلا بما تقدّم.

(وَمِنْهُ)؛ أي: ومن الذي لا يُكفَّرُ قائلُه **(التَّجْسِيمُ)**، فإنّ المُجسِّمة قائلون بأنه تعالى جِسمٌ ـ تعالى الله عن ذلك ـ، ودليلهم ظاهر النصوص الدالة عليه، وقد ثبت إبطالُ أنه جسم، فيجب تأويل النصوص.

وإنما لم يُكفَّر لأن ما يدل عليه نصٌّ من وجهٍ من الوجوه لا يُكفَّرُ قائلُه، والجَهلُ بالله من [وجه] لا يضرّ، وليس عابداً لغير الله كعابد الصنم لأنه مُعتقِدٌ في اللهِ ـ الخالقِ الرازقِ والقادرِ العالِم ـ ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوِّله.

(وَالتَّوْبَةُ) وهي في اللغة: الرجوع، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٨]؛ أي: رجع عليهم بالتفضُّلِ والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد. وإذا وُصِف بها العبدُ كان رجوعاً عن المعصية، وإذا وُصفِ بها الباري ـ تعالى ـ أريد بها الرجوع من العقوبة إلى المغفرة.

وفي الشرع: الندمُ على معصيته من حيث هي معصية، مع العَزمُ أن لا يعود إليها إذا قَدَر عليها.

فقولنا: «على معصية»، لأن الندم على فِعلٍ لا يكون معصية بل يكون مباحاً أو طاعةً لا يُسمَّى توبةً.

وقولنا: «من حيث هي معصية»، لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل وطيشه والإخلال بالمال والعِرض لم يكن تائباً.

وقولنا: «مع عَزْمٍ أن لا يعود إليها» زيادة تقرير لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك، ولذلك ورد في الحديث: «الندم توبة».

لكن الظاهر أنّ الندم على ما وقع في الماضي لا يستلزم العَزْمَ على عدم العود إليها في المستقبل، فيكون هذا القيدُ الأخير للاحتراز، وما ورد في الحديث محمولاً على الندم الكامل، وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً، وليس هذا التوجيه بمردود كما زعم السيد.

وقولنا: «إذا قَدَر»، لأن العَزْمَ على الترك ليس مُطلَقاً حتى لا يُتصوَّرَ ممن سُلِبَ قدرته وانقطع طمعه، بل هو مقيّد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها، فيتصوّر ذلك العزم من المسلوب أيضاً لأن من زنا ثم جُبَّ أو صار مشرِفاً على الموت فندم على ما فعل صحّت توبته بإجماع السلف.

وشرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة:

ـ ردّ المظالم.

ـ وأن لا يعاود ذلك الذنب.

ـ وأن يستديم الندم.

وهي عندنا غير واجبة في صحة التوبة، وأمّا رَدُّ المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في حصول أصل التوبة، وأمّا أن لا يعاود فلأن الشخص قد يتوب عن معصية زماناً ثم تزول عزيمته فيقع فيها، وأمّا استدامة الندم في جميع الأزمنة فلأن النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأنّ الشارع أقام الحُكميَّ مقامَ ما هو حاصِلٌ بالفعل كما في الإيمان، فإن النائم مؤمن بالاتفاق؛ ولمَا في التكليف بها من الحرج المنفي في الدين. ومهما صحّت التوبة ثم تذكَّرَ الذنبَ لم يجب عليه تجديد التوبة.

نعم، هذه الأمور شَرطٌ لكمالها وجامعيتها لشعبها لأنه سئل عليٌّ ﵁ عن التوبة فقال: «يجمعها ستة أشياء: على الماضي من الذنوب الندامة، وللفرائض الإعادة، وردُّ المظالم، واستحلال[1] الخصوم، وأن تعزم أن لا تعود، وأن تربي نفسك في طاعة الله كما ربيتها في المعصية».

---

(١) أي: طلب المحالّة.

(**وَاجِبَةٌ**) للنصِّ، وهو قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] لأن الأمر حقيقة في الوجوب.

والنَّصوح ـ بفتح النون ـ اسم فاعل للمبالغة في النصح، وهو صفة التائب، فإنه ينصح نفسه بالتوبة، وُصفت به على الإسناد المجازي مبالغةً، كأنها لقوَّتِها شَخصٌ عاقِلٌ تنصحُ صاحبها بالمحافظة عليها، أو في النصاحة؛ أي: الخياطة كأنها تنصح من خرق الذنب. وبضمّ النون مصدر بمعنى النّصح بفتحها، أو النصاحة، وتقديره: ذات نُصوح، أو تنصح نُصحاً، أو توبوا نُصحاً لأنفسكم.

وهي (**مَقْبَولَةٌ لُطْفاً**) ورحمةً وإحساناً (**مِنَ اللهِ**)، لا وُجوباً لما مرَّ من أنه لا يَجِبُ عليه شيء، ولكن الله وعد بقبوله، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] وهو لا يُخلِفُ وَعْدَه. ولا يدل على الوجوب، بل على أنه الذي يتولى ذلك بفضله وليس لأحد سواه. وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»(١).

والذنب بعد التوبة السالفة لا يبطلها لأنها عبادة مستقلة منقضية.

وفي صحة التوبة المفصلة، نحو أن يتوب من الزنا دون شرب الخمر خلافٌ مبني على أنّ الندم لكونه على مُطلَق الذَّنْبِ فيجب أن يعمّ الذنوب، أو لكونه على ذَنبٍ خاصٍّ فلا يجب تعميمها، والصحيح هو الثاني.

ولا تصح التوبة المؤقتة، مثل أن لا يُذنِب سنةً؛ لِمَا ذُكِر في تعريف التوبة أنه يجب العَزْمُ على أن لا يعود إليها.

(**وَالأَمْرُ بِالمَعْرُوفِ**)؛ أي: بما فيه مصلحة المعاش والمعاد، أوجَبَهُ قومٌ ومَنَعَهُ آخرون، والحقُّ أنه (**تَبَعٌ لِمَا يُؤْمَرُ بِهِ، فإِنْ كَانَ مَا يُؤْمَرُ بِهَ وَاجِباً**) كالصلوات الخمس (**فَوَاجِبٌ**)؛ أي: الأمرُ به، (**وَإِنَ كَانَ**) ما يُؤمَر به (**مَنْدُوباً**) كالسُّنَن الرواتب وصلاة العيدين والاستسقاء (**فَمَنْدُوبٌ**)؛ أي: الأمرُ

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الزهد، باب ذكر التوبة.

به، وكذا المُنكَر إن كان حراماً وجبَ الزَّجرُ عنه، وإن كان مكروهاً لم يجب، بل كان تَرْكُ المَنْعِ مكروهاً.

وإنما لم يذكر النهي عن المنكر لأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده؛ قال النبي ﷺ: «**لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليسلطن شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب**»[١].

وهو فرض كفاية؛ أي: يجب على بعض لا على التعيين لا فَرْضُ عينٍ، فإذا قام به قومٌ سَقَط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك، وإذا ظن كل طائفة أنه لم تقم به الأخرى أثم الكل بتركه لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] لأن قوله أُمَّةٌ بعض الناس لا على التعيين لأن «مِنْ» للتبعيض، ولا منافاة بين كونه فرض كفاية من حيث هو وبين كون بعض أفراده مندوباً.

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتوقف على استنابة الإمام وإذنه؛ لأن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابةٍ وإذنٍ من الإمام، وكان ذلك شائعاً فيما بينهم، ولم يوجد نكير فكان إجماعاً.

(وَشَرْطُهُ)؛ أي: وشرط الأمر بالمعروف بعد علمه بأنّ ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر، وأن ذلك من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها، اعتقادُ الآمر والمأمور والناهي والمنهي **(أَنْ لَا يُؤَدِّي إِلَى الفِتْنَةِ)**؛ أي: يُظَنَّ أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة لأن الفتنة أشد ضرراً من ترك الأمر بالمعروف، فلا مصلحة في إثارتها.

(وَأَنْ يُظَنَّ قَبُولُهُ)، فوجوبُه إنما هو إذا جُوِّزَ حصولُ المقصود بلا إثارة فتنة، فإذا ظُنَّ أنه لا يؤدي إلى الفتنة ولا يحصل المقصود لم يجب، بل يُستَحبُّ إظهاراً لشعار الإسلام.

---

(١) أخرجه الترمذي في الذبائح، أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا يشترط عدم التجسس كما لا يخفى، فلا يصح ما ذكره في «**المواقف**»، أعني قوله: ثانيهما عدم التجسس، ولهذا استأنف تعريفاً فقال: (**وَلَا يَجُوزُ التَّجَسُّسُ**) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢]، وقوله ﷺ: «**من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين**»[(١)]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**من ابتُلِي بشيء من هذه القاذورات فليسترها بستر الله، فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حدّ الله**»[(٢)].

وأيضاً قد عُلِم من سيرته ﷺ أنه ما كان يتجسس عن المنكرات، بل يكره إظهارها، وذلك لكمال حيائه ورحمته. وقد ثبت في الحديث الصحيح أن الله تعالى يقول لعبده عند خجلته من معاصيه يوم القيامة: «**أنا سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم**»[(٣)]. فأتم الله نعمتك علينا وعافيتك وسترك في الدنيا والآخرة.

(**ثَبَّتَكَ اللّهُ عَلَى هَذِهِ العَقَائِدِ الصَّحِيحَةِ، وَرَزَقَكَ العَمَلَ بِمَا يُحِبُّ وَيَرْضَى، وَالحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلاً وَآخِراً، وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّهِ بَاطِناً وَظَاهِراً**)، وجعلنا ممن اقتدى برسول الله في جميع الأقوال والأفعال، إنه ولي التوفيق والإفضال.

وقد تمّ تأليف هذا الشرح في خامس عشر شهر شعبان خُتم بالخير والإحسان سنة سبعين وثمانمائة في المسجد الحرام تجاه الكعبة الشريفة عظمها الله تعالى، وأستغفرُ الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه من كل ذنب وتقصير وزلل وخطإ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

اللهم اغفر لمؤلفه وكاتبه وسائر المسلمين برحمتك يا أرحم الراحمين.

تم بحمد الله

---

(١) أخرجه الترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في تعظيم المؤمن.

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب المدبر، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا.

(٣) في صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨].